İTALYA'DA RADİKAL DÜŞÜNCE

VE KURUCU POLİTİKA

derleme

PAOLO VIRNO
MICHAEL HARDT
ANTONIO NEGRI
HARRY CLEAVER
MASSIMO DE CAROLIS
CARLO VERCELLONE
ALISA DEL RE
MARCO REVELLI
FRANCO PIPERNO
MAURIZIO LAZZARATO
GIORGIO AGAMBEN
AUGUSTO ILLUMINATI

çevirenler:
sinem özer
selen göbelez

Politika
otonom yayıncılık

İTALYA'DA RADİKAL DÜŞÜNCE VE KURUCU POLİTİKA

Otonom 4
Politika dizisi 1

İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika
Derleme
ISBN 975-6056-01-0
1. Basım: Eylül 2005, İstanbul (1000 adet)

Derleyen ve çeviren
Selen Göbelez-Sinem Özer
Düzelti
Selen Göbelez
Kapak ve İç Tasarım
Ulaş Kantemir-Barış Eroğlu
Baskı
Yön Matbaacılık (0212) 544 66 34

Otonom Yayıncılık
Yeniçarşı caddesi, Kalkan Han. No: 56/6 Galatasaray/Beyoğlu
İstanbul
Tel: 0212 244 87 09
Fax: 0212 292 23 66
e-posta: iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

İTALYA'DA RADİKAL DÜŞÜNCE VE KURUCU POLİTİKA

Politika
otonom yayıncılık

İÇİNDEKİLER

Sunuş 7

Eleştirel Düşünce Geleneği
Paolo Virno 9

İtalyan Laboratuvarı
Michael Hardt 19

1. Geçmişteki Gelecek
Devrimi Hatırlıyor musunuz? 33

Karşıdevrimi Hatırlıyor musunuz?
Paolo Virno 53

Otonomist Marksizm ve Sınıf Mücadelesi
Massimo de Angelis-Harry Cleaver 79

2. Postmodernizmin Görüngüleri
Büyünün Çözülüşünün İkircikliği
Paolo Virno 113

Oportünizmin Fenomonolojisine Doğru
Massimo De Carolis 143

3. Postfordizmde Sınıf Bileşimi
Ayrıksı Bir Deneyim Olarak İtalyan Refah Devleti
Carlo Vercellone 165

Kadınlar ve Refah: Jocasta Nerede?
Alisa Del Re 187

Fabrika Çölünde İşçi Kimliği
Marco Revelli 209

Teknolojik Yenilik ve Duygusal Eğitim
Franco Piperno 217

Maddi Olmayan Emek
Maurizio Lazzarato 227

4. Kurucu Politika
Arkeoloji ve Proje:
Kitlesel İşçiden Toplumsal İşçiye
Antonio Negri 251

Virtüözlük ve Devrim: Çıkışın Politik Teorisi
Paolo Virno 287

Yaşam-biçimi
Giorgio Agamben 319

İnsan Haklarının Ötesinde
Giorgio Agamben 329

Temsil Edilemez Vatandaşlık
Augusto Illuminati 339

Kavram Sözlükçesi 369

Dizin 375

SUNUŞ

Bu derlemeye katkıda bulunan yazarların pek çoğunun doğrudan içinde yer aldığı İtalya'daki 77 hareketi; ücretli emeğin sınıf çıkarlarının sermaye karşısında savunulmasıyla kendini sınırlayan sendika ve parti gibi politik temsiliyetleri aşan ve emeğin politik gücünü doğrudan olumlayabilmesine dayalı yeni bir yönelim olarak ortaya çıktı. Emeğin ücretli emek olarak sınıflaştırılmaya karşı direnişi ve işin reddi, hareketin devlet ve sermaye karşıtı söyleminin temelini oluşturuyordu. Harekete içkin bir söylem haline gelen sınıfın otonomisi, hayatı bütünüyle üretme ve yeniden üretme kapasitesine sahip olan toplumsal emeğin bu gücünü doğrudan siyasal bir güç olarak örgütleyebilmesini ifade ediyordu. Bu anlamda otonomist anlayış, hayata içkin bir siyasal gücü ifade ettiği oranda, toplumsal dinamikleri siyasal güçlerinden mülksüzleştiren temsiliyete dayalı modern siyaset mekanizmalarını felce uğratarak siyasal bir kopuş noktası yaratmıştı. 77 hareketi modernizmin temsiliyet krizinin erken bir habercisiydi.

Kapitalizmin 77 hareketi ve o yıllardaki diğer mücadele dalgalarıyla eşzamanlı girdiği yeniden yapılanma süreciyle beraber, politik kuruculuğu temsiliyet işlevine indirgeyen siyasal dinamiklerin krizinin, yalnızca kendi coğrafyamızda değil siyasetin bütün bir coğrafyasında gittikçe derinleştiğinden bahsedebiliriz. Bu krizin açığa çıkartılarak aşılabilmesinin ancak politik olarak mümkün olabileceğini düşündüğümüzde, yazarların kendi geçmiş deneyimlerini bugünün devrimci pratiğine dönük yeni politik düşünme biçimlerinin icadında tarihsel-toplumsal bir uğrak olarak

ortaya koyma çabalarını çok daha iyi anlayabiliriz. Bu anlamda kitabın bütünü, yeni bir küresel bağlam içinde şekillenen güç ilişkilerinin karşısında, emeğin politikliğinin bugünün tarihsel ve toplumsal koşullarına içkin bir olanak olarak nasıl yeniden kurulabileceği sorusu etrafında örülü bir tartışma olarak okunabilir.

Bu tartışmanın ilk uğrağında, geçmişteki deneyimin içinde geleceği ifade eden unsurları tarihsellikleriyle beraber anlaşılır kılabilmek için, 77 hareketinin yanı sıra İtalya'daki siyasal hareketin son otuz yıllık tarihsel deneyimi ve büyük oranda bu deneyimin içinde üretilmiş olan Otonomist Marksist geleneğin siyasal bakışı üzerine bir yorum yer alıyor. Ardından, 80'li yıllarla beraber giderek postmodernleşen politik kültürün eleştirisiyle birlikte bu kültürün içinde ve karşısında alternatif bir politikliğin nasıl kurulabileceğine dair bir tartışma geliyor. Bunu izleyen bölüm ise kapitalist üretimin fabrikanın sınırlarından taşarak bütün toplumsal ilişkileri fabrikalaştırdığı koşullar içinde, emek süreçlerinin geçirdiği dönüşümün emeğin politikliği açısından nasıl yeni olanaklar barındırdığı sorusundan hareket ediyor. Yeni dönemin politik kuruculuğunun kuramsallaştırılması açısından okunabilecek olan son bölüm, sermayenin komuta ilişkileri bağlamında ücretli emeğin ve devletin eleştirisiyle beraber, emeğin kolektif ihtiyaçlarına ve arzularına dayanan alternatif bir toplumsallığın nasıl yaratılabileceği üzerine düşünmeye zorluyor.

Bu derlemenin hazırlanmasında katkılarını hiç esirgemeyen Paolo Virno ve Michael Hardt'a, İtalyan radikal düşüncesi ve siyasetinin bugünkü nabzını tutmaya çalışırken bizi sürekli destekleyen Sandro Mezzadra'ya, Paolo Virno'nun bu derleme için yazdığı önsözü İtalyanca'dan çeviren Fırat Genç'e ve kitap kapaklarımızın tasarımında emeğiyle, çoşkusuyla bizi hiç yalnız bırakmayan bibimiz Sevinç Altan'a çok teşekkür ederiz.

Politikliğin güncel olanakları üzerine tartışmalara bir katkı olması dileğiyle...

TÜRKİYELİ OKURLARA

ELEŞTİREL DÜŞÜNCE GELENEĞİ

Paolo Virno

1. Bu kitap, politik-felsefi bir denemeler derlemesidir. Yazarlar İtalyan'dır, fakat işlenen sorular, Berlin'den Ankara'ya, "dünyanın mevcut durumuna" karşı savaşan herkesi ilgilendirir. Kitap, riskli, ancak önemli bir hipotez üzerine temellendirilmiştir. Şöyle ki eleştirel düşünce, bugün için, bir *geleneğe* dayandırılabilir. Bu gelenek, sosyalist rejimlerin çöküşünün ardından, görkemli iletişim toplumunun doruk noktasına ulaştığı küresel ekonomi zamanında yaşamsallığını tümüyle gösterir. Belki de bu gelenek, post-fordist üretim biçimiyle, devlet biçiminin başkalaşımlarıyla, "postmodern düşünce" döküntüsüyle, ilericilerin ışığından yoksun Aydınlanmacılıkla boy ölçüşebilecek düzeydeki yegâne politik ve felsefi gelenektir. Ancak somut bir soybilimini hatırlatmadan önce, "gelenek" terimi üzerinde anlaşmakta fayda vardır.

Şair René Char'ın anti-faşist partizan mücadelesi sırasında yazdıkları, bizim durumumuz için de geçerlidir:

"Notre héritage n'est précédé d'aucun testament"[1]. Miras, bize, kılı kırk yaran bir noterin elinden çıkmış gibi aleni biçimde aktarılmaz. Dağınıktır, her türden uydurma ya da çelişkili, çıplak gözün tanıyamayacağı materyalle harmanlanmıştır. Kapısını açmak için gereken kombinasyonu artık kimse hatırlamadığı için, içindeki hazineye ulaşamadığımız bir kasayla karşı karşıya olduğumuz bile söylenebilir. Gelenek, ancak geçmişe dönük bir bakışla kurulur. Miras, talep edildiği andan itibaren mevcuttur. Kasanın o eşsiz değerdeki içeriğine, kasayı zorlamaya başladığımız zaman ulaşabiliriz. Ortaya çıktıkları dönemlerde pek de yaygınlaşmamış gibi gözüken kuramsal düşünceler arasındaki yöndeşmeyi ve tamamlayıcılığı göstermek gerekir. Ve de tersine, geçmişte benzer veya sembiyotik gözüken düşünceler arasındaki ayrılıkları ve kopuklukları ortaya koymak şarttır.

Dahası, bir geleneğe bağlı olmak kendini üstün saymak anlamına gelmez. Aksine, bir tevazu örneğidir. Her kitap yazdığında (kitabı *yazmamak* için gereken karakter gücüne sahip olmadığı her seferde) evreni yeni baştan kurduğunu düşünen kişinin kendini beğenmiş tavrının tam tersidir bu. Gelenek *konumlandırır*, aynı nedenle de sınırlandırır ve belirler. Bakış açısını yönlendirir, sorulacak soruları seçer, sıcak suyun keşfinin "son yenilik"mişçesine ortaya sürülmesine engel olur. Biraz daha net olmak gerekirse, kesin biçimde konumlandırıldığında gelenek, kabul görenleri *korumaktan* imtina eder. Belli durumlarda ise, tersine, onları bir pişmanlık gibi yakından takip eder. Çoğu kez, gösterilmeye ve riske girmeye değecek olan uzun yolu onlara işaret etmekle sınırlanır.

2. Bahsi geçen gelenek, kabaca 1960'a kadar geri gider. Pratik etkinlikle onun satır arası yorumunu kesiştiren kitap, dergi

[1] Bizim mirasımız hiçbir tanıklık gerektirmez. (y.n.)

ve kısa makalelerden oluşur. Ancak bu gelenek, her şeyden önce, davet beklemeden kolektif olarak çağdaş bir eleştirel düşünce *kanonu*[2] oluşturan ve de ardından bu kanonu başkalarına aktaran, tercüme eden ve hatta zaman zaman ona ihanet eden azınlıktaki bir grup aydın ve politikacının anonim ve kesintisiz çalışmasına dayanır. Bu dizge kabaca şöyledir: "Quaderni Rossi"den (Kızıl Defterler) bugüne İtalyan işçiciliği (operaismo)[3], Sitüasyonizm, özellikle de *Gösteri Toplumu*'nda postmodern kültürün keskin bir eleştirisini sunmuş olan Guy Debord, Foucault'nun bilgi/iktidar aygıtları ve Deleuze ile Guattari'nin "moleküler devrim"i; Hans-Juergen Krahl'ın kitlesel entelektüel emek üzerine tezleri; Alfred Sohn-Rethel'in bilim ve soyut bilgi üzerine çalışmaları. Tüm bunlara ve de burada göz ardı edilmiş pek çok başka şeye, en azından, aradan geçen onca yılın ardından gene de hâlâ deşifre edilmeyi bekleyen teorik bir hiyeroglif gibi sunulan ampirik bir olay, bir "olgular" bloğu eklenmelidir: işçi merkezli olmayan (non-operaio), entelektüel, düzensiz çalışan, otonom emek figürlerini sahneye çıkartarak büyük post-fordist dönüşümü, çelişkili biçimlerde de olsa, öngörmüş olan İtalyan "Yetmiş Yedi Hareketi".

---

[2] Canon: Köken olarak Hıristiyanlıkta kilise yasası, Kutsal Kitabın bir parçasını oluşturduğu açıkça kabul edilen bazı yazıların bir listesi anlamına gelen bu sözcük hem kitaplar dizini hem de çoğunlukla benimsenen davranış ve düşünüş biçimi, genel kural, ölçüt, ilke anlamları ile kullanılmıştır. (y.n.)

[3] Özellikle 60'lar boyunca ve 70'lerin başında İtalya'da aktif olan teorik ve politik hareket. İşçi sınıfının kriz içinde olduğu ve aşırı derecede "ideolojik" tartışmalara boğulduğu bir dönemde, İtalyan işçiciliği esas olarak "işçi sınıfına geri dönüşü" öne sürüyordu. Bu hareketi diğerlerinden ayırt eden yöntemsel bakışa göre, sınıf mücadelesinin tarihin motoru olmasının ötesinde, sermaye ve işçi sınıfı arasındaki ilişki asimetrik bir ilişkidir. Sermayenin ve kapitalist toplumunun hareketini açıklayan şey, işçi sınıfı hareketinin kendisidir. (y.n.)

Burada söz konusu olanın, artık uzaklarda kalmış kültürel ve politik bir ortamın (biraz da gelişigüzel bir biçimde çıkarsanmış) herhangi bir tabakasını geri kazanmak olmadığına dikkatinizi çekerim. Geçmişe duyulan bir aşk ya da nostalji değildir burada anlatılmak istenen. Daha çok, karmaşık meselelerin derinine inmeye imkân tanıyacak kadar sofistike bir *kavramlar ağı*na denk gelen, büyük bir çaba sonucu oluşturulmuş bir soybilimini savunuyoruz biz. Ve hatta bu çalışma dizininin Altmışlar ve Yetmişlerin geç kalmış bir özeti gibi olabilecek *her şeyin karşısında olmasını* savunuyoruz. Eğer İtalyan işçiciliği, yüzyıl sonu yapısal işsizliği üzerine yapılmış yakın zamanlı çalışmalarla engellerle karşılaşmaksızın diyaloga geçebilirse, Gramscicilik/Togliatticilik'ten maksimum biçimde uzaklaşabilir. Vattimo ve Derrida'ya (pek de nezaket göstermeden) cevap verirlerken Situasyonistlerin çağdaşları olan üçüncü dünyacılarla gerçekten paylaştıkları hiçbir şey yoktur.

Dikkate alınmayı ve dinlenmeyi hak eden gelenek, kırk yıldan beri maddi olarak nedensel bir ilişkiyi dile getirir: reel ve ideal sosyalizmle sorunlu bir ilişkisi olan komünistler. Ve ilk bakışta paradoksal bir yargıyı da olası hatta zorunlu kılar: Marksistler, *dolayısıyla* "soldan" olmayanlar. Başından itibaren Berlin Duvarı'nın yıkılmasını ve SBKP'nin çözülmesini dileyen bir gelenek. "İşçi hareketinin" kültürü ve değerleriyle köprüleri atan, böylece ücretli emek karşıtı işçi mücadelelerinin anlamını anlayacak konuma gelen bir gelenek. Artı değer artık fabrikada üretilmezken ve de egemenlik artık ulus-devletlerin elinde değilken, kapitalizmin "sürekli devrime", emek sürecinin ve yaşam biçimlerinin sürekli yenilenmesine olan yatkınlığının farkında olan bir gelenek.

Fotoğrafçının başıboş, tarafsız bir özenle siyah koyunları da çerçeve içine alarak çektiği fotoğraf daha hâlâ sol ailesinin albümüne ait gözükürken, geleneğimizin saflarına bağlı kadın ve erkekler, hiçbir pişmanlık duymaksızın sahneden

uzaklaşarak göreve sırtlarını çeviriyorlardı. Komünistler, *dolayısıyla* resmi soldan olmayanlar. Burada "aşırıcılık"tan bahsetmek aptalca, hatta biraz üzücüdür. Aşırı olan, daha ılımlı olan süt kardeşlerini ceketinden çekiştirerek belli bir düşünce ya da eylem paradigmasını bozguna uğratan kişidir. Kızgınlık ve maduniyetin izlerini taşıyan bu üzücü tavır, gerçekte, tartışılan geleneğe ait değildir. Sola hakim olan *emek* ve *devlet* kültünü bir kez tümüyle reddettiğinde bambaşka bir paradigmaya hayat vermeye karar vermiş olur. Aşırılık *kurucu* değildir. Böyle bir kuruluş, doğal olarak, yenilgilerle, *quid pro quo*[4], çıkmaz sokaklarla bezenmiştir. Yalnız bu yenilgi ve çıkmaz sokakların, solun felaketini hazırlayanlarla hiçbir ortaklığı yoktur. Bugün emek gücü tacirlerini ve devletin savunucularını ayırt eden melankoli ve iktidarsızlığa bulaşmak yakışık almaz.

3. O halde, aktüelliği belki tam da ve yalnızca şimdi algılanabilen bir politik geleneğin (istenilen ölçüde tamamlanmamış, fakat anlaşılmaz da olmayan) profilinin izini sürmek iyi ve doğru bir şeydir. Daha felsefi olan diğer bir soybilimini açığa kavuşturmanın tam zamanıdır. Kesin olmak gerekirse, bu, *materyalist geleneğin* soybilimidir. Kendinden utanmayan, "metafiziğin aşılmasına" yönelik postmodern düşünürlerin eylemleri uyarınca toplum tarafından yönlendirilen bir aşma çabasından tümüyle farklı (cezbedici bir ifadeyle *koiné*[5] derler ona)– bir bakış sunma kapasitesindeki materyalizm.

---

[4] [Lat.]: Karşılık, bedel, bir şey karşılığında alınan veya verilen şey. (y.n.)

[5] Roma İmparatorluğu zamanında Antik Yunanca'ya birçok yerel dillerin girmesi ile oluşan *Koine* Lehçesi ile Yunanca daha sınırsız ve kozmopolit bir kimlik kazanmıştır. Ticaret be bürokrasinin ortak dili olan *Koine*, metinde de olduğu gibi genel olarak ortak bir dili kastetmek için de kullanılır. (y.n.)

Eğer yirminci yüzyıl İtalyası'na bakılırsa, görebileceğimiz yalnızca daha tutarlı sözcük ve kavramları konu etmeyi öneren birkaç yalıtılmış isimdir. Heterojenler mantığı ile sağa, duyusal deneyimle dilbilimsel anlık arasındaki bağlantılar *kadar* süreksizlikleri *de* sabitleme imkânı tanıyan Galvano Della Volpe. Bugün yorumbilimin baş döndürücü şölenlerinde karmaşa yaratan, ama aynı zamanda en son bilişsel hurafelere karşı kürek çeken, çizgisel olmayan, hatta asimetrik bir mantıktır bu. Örneğin, "Io Penso" (Düşünüyorum) adlı eserinde duraklamaları (ya da "kültürel apokalipsleri[6]") teşhis ederek uzun bir doğal tarihin geçici sonucunu sezinlemiş olan Ernesto de Martino. Martino'nun çalışmasında materyalizm, nihayet, dinsel davranışla –arzu edilirse insani hayvanın ritüel eğilimiyle de denebilir– gülünç olmadan yüzleşmenin araçlarını bulur. Ve de filologun doğruluğu kadar devrimcinin kesin davranışlarının da bir an için karşısında belirdiği kozmolojik, organik ve inorganik arka planı hatırlatmaktan yorulmayan Sebastiano Timpanaro.

Sözel dil içerisinde türümüzün esas biyolojik izini sürmüş olan yazarlarda materyalist geleneğin açık temelleri vardır. Tam da bunun için, onu kısa yoldan başka bir şeye indirgemekten (vurdumduymaz, "idealist", *Homo sapiens*'in doğal özelliklerine kayıtsız bir indirgemedir bu) kaçınarak, bu geleneğin özgün yasaları ile ona meydan okuyan güç ve sınırlamalar üzerinde ısrarla durulmuştur. Saussure, Wittgenstein, Benveniste, Chomsky, Leroi-Gourhan; insan organizmasının evrim sürecinin amacını düşünmek isteyen birinin ilk elde aklına gelecek isimlerdir bunlar.

Uzmanlaşmış içgüdülerden, detaylandırılmış bir "çevreden" yoksun, kronik biçimde çocuk, belirsiz bir hayvan olarak insan üzerine geliştirilmiş, Herder'den Gehlen'e, felsefi antropoloji

[6] Yaşamın sırlarını, özellikle de dünya sona erip kıyamet koptuğu zaman neler olacağını bildirme. (ç.n.)

düşüncesini de alışıldık sınırların ötesine geçildiğinde aksamayacak bir materyalizm alanına eklemek gerekir. Bu düşünce hattını bezeyen tepkisel/gerici itkiler hatırlandığında, hiç şüphe yok ki biraz riskli bir eklemlemedir bu. Türümüze dair önde gelen çalışmaların tarihsel-toplumsal düzlemde yapıldığı bir durumda, gene de bu, uygun, hatta gerekli bir eklemlemedir. Emek gücünün "esnekliği" sınırsız kılan özelliği, en beklenmedik değişimlere uyum sağlama kapasitesine atfedilen değer, "kesintisiz biçimlenme" üzerine *nakarat* hakkında düşünmek kâfidir.

Son olarak, ama hiç şüphesiz önemlerini yadsımadan, haz konusuna mutlak bir teorik ve politik öncelik tanımış olan tüm sesleri saygıyla anmak gerekir. Doğalcı filozoflar ve Rönesans ateistleri, ardından özgürlükçüler ve duyumsamacılar ve de Komün'ün silahşorları, mükemmellik ile yıpranmışlık arasında başlangıçtan beri mevcut olan zorlayıcı bağlantıyı, mutluluk özlemini ve tekil yaşamların tekrarlanamazlığını açığa kavuşturdular. Sıcak bir karşılamayı hak eden düşünceler karşımızda sürgün vermekte.

4. Bu iki politik ve felsefi soybilim, açık biçimde, eşitsiz bir genişliğe sahiptir. Birincisi detaylı biçimde belgelenebilse de ikincisi hâlâ beklenmedik bir istektir. Gene de açıktır ki ikisi arasında bağıntılar ve karşılıklı göndermeler vardır. Bu temas noktalarından en azından birini göstermeye değer.

Emek sürecinin analizini gereksiz bulan filozoflar vardır, çünkü, onlara göre, bu türden bir analiz zamanımızın sorunlarına "radikal" bir yaklaşım sunmaz. Yaşamın somut yeniden üretiminin gerçekleşme biçiminin, sendikacıların ya da ekonometri hayranlarının uğraşı olduğunu düşünürler. Kimi teknik mevzularla uğraşmış olan Heidegger'in bir kimya uzmanı sayıldığını savunan birini anlamaya çalışmaya değeceğini söyleyen birinden, akla yatkın bir gözlem beklenemez. Kültürel can sıkıntıları, daha fazlası değil. Sabırlı olup, akla yatkın

olana dikkat etmek gerekir. Son yıllarda toplumsal üretimi alaşağı eden dönüşüm, çağdaş yaşam biçimlerini, "iletişimsel eylem"in görünürlüğünü, kamusal alanın ve *ethos*un[7] değişen yasasını anlamamıza imkân verecek anahtarı verir bize.

Örneğin –bizlere iyi bir politik geleneği hatırlatan– altmışlı yıllarda (Avrupa ve ABD'deki) işçi mücadeleleri, ücret artışlarının verimlilik artışından ayrılmasını hedeflemişlerdi. "Bağımsız değişken olarak ücret". Bu istek, ancak bundan bir buçuk asır önce De Maistre'nin Fransız Devrimi'ndeki devrimcilerin "ahlaksızlığı" karşısında duyduğu nefretle kıyaslanabilecek, sınırsız bir nefret uyandırdı. Dahası somut nedenlerin zorunlu kıldığı bir nefretti bu. Verimlilikten koparılmış ücret, herhangi bir "adalet teorisi"ni ciddiye almıyordu. Mesele artık emek-gücünün ürünü için "adil" bir fiyatın belirlenmesi değildi; sorgulanan (bu fiyatın belirsizliğine doğru genişleyerek) böylesi bir ürünün varlığının kendisiydi. Yetmişli yıllarda *işten bağımsız bir gelir* talebiyle birlikte mesele tümden açıklığa kavuştu. Bu talep, bugünün yapısal işsizlik döneminde sıra dışı ve sakin bir gerçekçiliği açığa çıkarıyor. Öyleyse, "gelir hakkı" fikrinin, 1789'un teslisine benzer sembolik bir değer taşıdığına şüphe yoktur: özgürlük, eşitlik, kardeşlik. Daha az zarif, belki de bir ulusal marşın sözleri olarak o kadar uygun değil, ama uygarlığın ana duraklarından biri olarak eşit derecede önem arz eden bir taleptir bu.

Ancak belirleyici bir farkla, bu sonuncu hak Hıristiyan-burjuva kültürü üzerine değil, materyalist bir temel üzerine oturur. Yasal özneler ve meta değişiminin aktörleri gibi, Tanrı baba önünde "eşit"izdir. "Özgür"üzdür, çünkü her birimizin pozisyonu (bir kişisel bağımlılıklar sistemince değil) yalnızca nesnel ekonomik mekanizma tarafından belirlenmiştir. Aynı ulusa ait olunduğu sürece de "kardeş"izdir. Öte yandan "gelir hakkı"na sahibizdir, çünkü bir patronun altında gerçekleştirilen faaliyetin haklı çıkarılamaz bir toplumsal

[7] Birlikte yaşama etiği. (y.n.)

maliyete, asalaklığa dönüştüğü bir çağda yaşamanın tadına varıyormuş gibi davranan mantıklı bir beden söz konusudur. Çağdaş dünyada emek, *materyalist geleneğin* meşru varisi halini alarak klasik Alman felsefesi mirasının egemenliğinden çıkıyor. Baş aşağı edilmesi, yeniden düşünülmesi gereken bir gelenek bu. Tıpkı, tam da, önceden gösterildiği gibi.

İtalyanca'dan Çeviren: Fırat Genç

İTALYA LABORATUVARI

Michael Hardt

Marx'ın zamanında devrimci düşünce üç eksene dayanıyordu: Alman felsefesi, İngiliz iktisadı ve Fransız siyaseti. Günümüzde, eğer aynı Avro-Amerikan çerçevenin içinde kalarak söyleyecek olursak, devrimci düşüncenin ekseninin Fransız felsefesi, Amerikan iktisadı ve İtalyan siyasetine doğru kaydığından söz edebiliriz. Bu, İtalyan devrimci hareketinin yakın geçmişte başarılarla dolu bir tarihi olduğu anlamına gelmez. Doğrusu, bu hareketin başarısızlıkları on dokuzuncu yüzyılda Fransız proletaryasının yaşadığı yenilgiler kadar muazzamdır. Ben daha ziyade, günümüz için devrimci bir pratiği kavramada bize yardımcı olacak yeni siyasal düşünme biçimlerini deneyimlemek için bir tür laboratuvar teşkil ettiği için İtalyan devrimci siyasetini bir model olarak görüyorum.

Dolayısıyla, bu kitabın asli amacı politik hareketlerin yakın geçmişinin bir tarihini ya da İtalyan politik sisteminin güncel krizlerinin bir açıklamasını sunmak değildir. Buradaki asıl hedef, devrimci politikaya dair çağdaş bir

İtalyan tarzı düşünme biçimini sunmaktır. Ne var ki İtalyan toplumsal ve siyasal hareketleri tarihinin damgasını vurduğu fark anlaşılmadan, İtalyan düşüncesinin farkının kavranılması mümkün değildir. Aslında, bu kuramlaştırma son otuz yıl içinde hareketlerin dalgasıyla sürüklenmiş ve kolektif pratiğin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Yazıların her zaman sahip olduğu gerçek siyasal dolayımsızlık, geçen günün politik mücadelelerinin yorumlanıp, ertesi günü planlamakla geçen bir gecenin geç saatlerinde kaçamak anlarda yazılmış oldukları izlenimini verir. Bu yazarların çoğu, uzun zaman boyunca bir yandan kuramcı olmakla beraber, gündüzleri de siyasal faaliyetlerini sürdürmekteydiler. Althusser, Lenin'in devrimci kuram olmadan devrimci pratik olmaz sözüne gönderme yapmaktan hoşlanırdı. Bu İtalyanlar ise, ısrarla bu ilişkinin aksini vurgulamaktalar: Devrimci kuram ancak pratik mücadelenin seyrinde ortaya çıkan sorulara etkin bir şekilde yanıt bulabilir ve karşılığında bu kuramsallaştırma da ancak pratik alanda yaratıcı uygulama yoluyla ifade edilebilir. Kuram ve pratik arasındaki ilişki; açık bir sorunsal ve yeni fikirler, stratejiler ve örgütlenmelerin etkilerini testten geçirmek için bir tür laboratuvar oluşturur. Devrim, bu sürekli olarak açık deneyimleme sürecinden başka bir şey de olamaz.

Bu kitabın seyri içinde, son otuz yıl zarfında İtalya'daki siyasal hareketlerin doğasına dair açıklamalarda bulunmak gerekecek.[1] İtalyan Komünist Partisi'nden bağımsız ve daha radikal

[1] Aynı dönemde İtalya'da özgün ve güçlü bir feminist kuram gelişti. İngilizce'de bkz. Milano Kadın Kütüphanesi Kolektifi, *Sexual Difference: A Theory of Social Symbolic Practice* (Bloomington: Indiana University Press, 1990); Paola Bono ve Sandra Kemp, der. *Italian Feminist Thought: A Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1991). Bu feminist geleneğin bu kitapta anlatılan gelenekle, özellikle otonomi vurgusu ve alternatif toplumsal yapıların kuruluşu gibi kimi ortak yönleri olsa da pratikte bu hareketler pek az temasta bulunmuş ve hatta zaman zaman birbirine karşıt olmuşlardır.

olan İtalyan parlamento dışı solun 1960'lı ve 1970'li yıllardaki pratikleri; diğer Avrupa ülkeleri ve özellikle Amerika Birleşik Devletleriyle kıyaslandığında boyut, yoğunluk, yaratıcılık ve süre açısından, gerçekten de bir aykırılık teşkil eder. Kimileri 1968, Fransa'da sadece birkaç ay sürmesine karşın, İtalya'da ta 1970'li yılların sonuna dek on yıllık bir süreye yayıldı der. Üstelik İtalya'daki deneyimler, 1960'ların Berkeley ya da Paris Mayısının zayıf bir yankısı değildi. Aslında hareketler, her biri kendi demokratik politik örgütlenme ve radikal politik teori deneyimleri ile bir dizi aşamadan geçti.

İlk uzun siyasal mücadele devresi, fabrika işçilerinin toplumsal hareketin merkez üssünü oluşturduğu, 1960'lı yılların başından 1970'li yılların başına dek uzanır. Devrimci öğrenci ve entelektüellerin ilgisi fabrikalara odaklanmıştı ve militan işçilerin önemli bir kısmı komünizm ve işçi iktidarı için mücadelenin, Komünist Parti ve onun sendikalarının dışında ve çoğunlukla karşısında konumlanan bağımsız siyasi örgütler yoluyla olabileceğini düşünüyordu. Bu dönemin en anlamlı radikal politik kuramsallaştırması, sermayeye göre işçi sınıfının yükselen otonomisi, yani işçi sınıfının kapitalist üretim ilişkilerinden bağımsız toplumsal biçimler ve değer yapıları üretebilme ve sürdürebilme gücü[2] ve benzer bir şekilde, toplumsal güçlerin devletin tahakkümünden otonom olabilme potansiyeli üzerinde duruyordu.[3] Hareketin ana sloganlarından biri

---

[2] Klasik metin, Mario Tronti'nin *Operai e capitale* (Torino: Einaudi, 1966, genişletilmiş baskı 1971) adlı kitabıdır. Bu kitabın kimi bölümleri İngilizce'de "Autonomia: Post-political Politics" (özel sayı) *Semiotext(e)* 3, sayı 3 (1980), s. 28-34 içinde "Strategy of Refusal"; "Social Capital", *Telos*, sayı 17 (Sonbahar 1973), s. 98-121 ve "Workers and Capital" *Telos*, sayı 14 (Kış 1972), s. 25-62 olarak yayımlanmıştır.

[3] Antonio Negri'nin İngilizce'de *The Labor of Dioynsus: A Critique of the State-Form* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995) [*Dionysos'un Emeği: Devlet-Biçiminin Bir Eleştirisi*, çev.: Ertuğrul Başar, İletişim Yay., 2003] kitabının 2. Bölümü olarak basılan "Keynes ve Kapitalist Devlet Teorisi" makalesine bakınız.

"işin reddi"[4] idi; bu slogan yaratıcı ya da üretken etkinliğin değil, yerleşik kapitalist üretim ilişkilerinin içinde işin reddi anlamına geliyordu. İşçinin ve öğrenci gruplarının antikapitalizmi devlet, geleneksel parti ve kurumsal sendikalara doğrudan genel bir muhalefete dönüştü.

Hareketin ikinci evresi kabaca 1973 ile 1979 arası dönem olarak tanımlanabilir. Genel olarak, radikal mücadelelerin merkezi fabrikanın dışına, toplumun içine kaydı, hem de seyreltilmiş değil, yoğunlaşmış olarak. Giderek hareket bir yaşam biçimi haline geldi. İşyerlerinin kapalı alanında gelişen emek ve sermaye arasındaki antagonizma, artık tüm toplumsal etkileşim biçimlerini donatmaktaydı. Öğrenciler, işçiler, işsiz gruplar ve diğer toplumsal ve kültürel güçler hep beraber hiyerarşik olmayan yatay ağlar içinde, demokratik toplumsal örgütlenmenin ve siyasal eylemin yeni biçimlerini deneyimlediler.[5] İtalyan feminist hareketi, boşanma ve kürtaj konusundaki halk oylamasına odaklanmış etkinlikleri ile bu dönemde önemli bir rol kazandı. Bu, aynı zamanda Kızıl Tugaylar gibi terörist grupların da aynı toplumsal topraklarda ortaya çıktıkları dönemdi. Ne var ki terörist grupların çarpıcı maceralarının, özellikle de meşhur politikacı Aldo Moro'nun 1978'deki kaçırılması ve öldürülmesinin, geniş yelpazedeki sol hareketin radikal toplumsal ve siyasi gelişimini gölgede bırakmasına izin vermemek gerekir. Bu toplumsal yelpaze, toplumsal ve kültürel deneyimleme ile iç içe geçmiş, dağınık şiddet biçimlerini

---

[4] "İşin reddi", "maddi olmayan emek", "genel zekâ", "kurucu güç" gibi bu kitaptaki yazarların yeni emek biçimlerine ve bunların taşıdığı yeni politik potansiyellere dair kolektif olarak üretmiş olduğu kavramların tanımları için kitabın sonundaki sözlükçeye bakınız. (ç.n.)

[5] Franco Berardi'nin (Bifo) "Autonomia: Post-political Politics" (özel sayı), *Semiotext(e)* 3, sayı 3 (1980): 148-71 içindeki "The Anatomy of Autonomy" içindeki hareketler hakkındaki mükemmel anlatımına bakınız.

ve politik karşıtlık örneklerini barındırıyordu. Bu hareketlerden çıkan politik teori alternatif, demokratik iktidar tasavvurlarını formüle etmenin yollarını arıyor ve devletin ve sermayenin tahakkümüne karşı toplumsalın otonomisini istiyordu. Kapitalist değerlenme döngülerinden görece otonom olan ve ona karşı etkin bir alternatif oluşturan "kendini değerli kılma" kavramı, hareketler içinde dolaşan temel bir kavramdı. Kendini değerli kılma, yeni bir toplumsallık biçimi, yeni bir toplum kurmanın yapı taşı olarak düşünülüyordu.

1970'lerin sonuyla beraber, İtalyan Devleti muazzam bir baskı dalgası yürütmeye başladı. Sulh yargıçları, çeşitli alternatif toplumsal hareketlerin yanı sıra terörist grupları da bir araya toplayıp haklarında yasal takip başlattı. Binlerce militan, uzun süre mahkemeye çıkarılmadan tutuklu yargılanmalarına neden olan olağanüstü koşullar altında tutuklanmıştı. Mahkemeler, sanığın kimi cürümlerle suçlanan siyasal gruplarla sadece ilişkisini temel alarak mahkumiyet verebilecek kadar geniş yetkilerle donatılmıştı. Çok sayıda siyasal eylemci saklanmak ve sonra da sürgün yaşamak durumunda kaldı. Böylelikle 1980'li yılların başı itibariyle toplumsal hareketlerin siyasal örgütlenmelerinin neredeyse kökü kurutulmuştu. Bu kitaba katkı yapan yazarların hemen hepsi bu süreci ya hapiste ya da sürgünde yaşadı. Aynı zamanda, İtalyan sermayesi en sonunda endüstriyel işçi sınıfının gücünü yok edecek bir yeniden yapılanma projesine girişmişti. Sembolik yenilgi ise, on yıllarca işçilerin gücünün merkez üslerinden biri olan Torino'daki Fiat otomobil fabrikasında 1980 yılında yaşandı. Fiat yönetimi, üretimde bilgisayarlı teknolojiler sayesinde, on binlerce işçiyi işten atarak işgücünü daraltmayı

---

[6] Fiat fabrikasının yeniden yapılanması ile siyasal ve toplumsal açıdan işçilerin yaşadığı yenilginin belki de en ayrıntılı analizi Marco Revelli'nindir. Bu kitapta "Fabrika Çölünde İşçi Kimliği" makalesine yer verilen Revelli'nin İtalyanca'daki daha uzun çalışması olan *Lavarore in FIAT* (Milano: Garzanti, 1989), özellikle sayfa 84-129'a bakınız.

başardı.[6] Toplumsal hareketlerin kışı diye tanımlanabilecek bu yıllarda radikal siyasal kuramsallaştırma da bir tür sürgün yaşadı, sanki bu soğuk ve kasvetli dönemi atlatmak için yeraltına çekilmişti. İtalyan ekonomisi ise Benetton'un temsil ettiği tarzda yeni yaygın ve esnek üretim biçimlerinin verdiği güçle, 1980'li yıllarda yeni bir canlılık yaşadı. Bununla birlikte, toplumsal alan ise oportünizm ve kinizm ile beslenen yeni bir konformizmin tipik bir örneğini oluşturuyordu. Marx bu durum için herhalde, çok sevdiği köstebeğinin yeraltına çekildiğini ve tekrar yüzeye çıkmak için doğru zaman gelene dek gizli dehlizler boyunca dolaşarak zamana ayak uydurduğunu söylerdi.

1960'ların yoğun işçi militanlığı, 1970'lerin toplumsal ve kültürel deneyimleri ve 1980'lerin baskıları ile tüm bu üç dönem, İtalya'yı diğer Avrupa ülkelerine ve Amerika Birleşik Devletleri'ne göre ayrıksı kıldı. İtalya dışındaki radikaller, toplumsal hareketlerin yürekliliğini ve yaratıcılığını hayranlıkla seyretmiş ve kendi sert yenilgilerine sızlanmış olabilir; fakat İtalyan devrimci pratiğinin ve düşüncesinin koşulları öylesine uzak görünüyordu ki çıkarılan dersler diğer ulusal durumlara uyarlanıp uygulanamadı. Ancak İtalyan siyasetini gitgide daha da tuhaf gösteren kimi zaman çarpıcı ve kimi zaman saçma manşetlere rağmen, 1990'lı yıllarda İtalyan ayrıksılığı aslında sona ermiştir ve artık İtalyan devrimci düşüncesi (gerici gelişmelerin yanı sıra) yeni ve önemli bir şekilde kürenin geniş bir kesimi için artarak geçerli hale gelmiştir. İtalyan laboratuvarının deneyleri, artık dünyanın giderek daha büyük bir bölümünün siyasal durumu üzerine deneyler olarak sayılabilir.

Koşulların bu örtüşmesinin iki genel süreçle bağlantısı kurulabilir. Bu yeni durum, şüphesiz kısmen dünya çapında kimi sektörlerde sermayenin büyük ölçekli endüstrilere bağımlılıktan, maddi olmayan ve sibernetik emek biçimleri, esnek ve güvencesiz çalışma ağlarını ve artan şekilde kültür ve medya tarafından tanımlanan metaları içeren yeni üretim biçimlerine doğru yönelen kapitalist küreselleşme projesine atfedilebilir. Başka yerlerde oldu-

ğu gibi İtalya'da da sermaye, üretimin postmodernleşmesi sürecinden geçiyor. Aynı zamanda, aynı derecede küresel ölçekte, (gerektiğinde IMF ve Dünya Bankası tarafından dayatılan) neoliberal politikalar, önceden devletin denetimi altındaki ekonomik sektörlerin özelleştirilmesini ve sosyal refah yapılarının parçalanmasını zorluyor. Reagan ve Thatcher hükümetleri bu sürece önayak olmuş olabilir, ama dünyanın geri kalanı da onları yakalamada hiç geri kalmadı.

Siyasal ve kültürel açıdan da İtalya koşulları, kimi zaman hızlı ve çarpıcı sıçrayışlarla, diğer ülkelerle örtüşmeye başlıyor. Hiç şüphesiz, İtalyan kurumsal solun kültürünün son yıllardaki halini tanımlayan kinizm, korku ve oportünizm; bizim Amerika Birleşik Devletleri'nde gayet iyi bildiğimiz unsurlardır. Hatta İtalyan siyasetinin koşulları Amerikanlaşmış bile denebilir. Hiç şüphesiz; medya kodamanı Silvio Berlusconi'nin geleneksel siyasal yapıların dışından ve karşısından gelerek, 1990'lı yılların ortalarında önemli bir siyasal şahsiyet olarak hızlı yükselişi, ABD açısından şaşılacak derecede tanıdık görünür. Kimi yönleriyle, Berlusconi'nin kişiliğinde Ross Perot'nun siyasi girişimciliği ile Ted Turner'ın medya girişimciliği bir araya gelir. Her halükarda, ister medya krallığı, ister tele-cumhuriyet deyin bu, yönetim biçiminin başkan olarak kötü bir aktörden medya kralına geçişinde ufak bir adımdır. Üstelik İtalya'daki siyasal durum, Fredric Jameson'ın yakın dönemdeki Amerikan sol kültürünün belirgin bir özelliği olarak tanımladığı şeye, yani hareket olmadan teori kurma durumuna yakından benzer. Bu durum, radikal kuramın siyasal pratiğe gönderme yapmadan şekil alabileceği anlamına gelmez. Elbette, devrim kuramı ancak toplumsal alana içkin bir şekilde gerçekten varolan güçlerin yorumu ve yayılması yoluyla kurulabilir. Bu durum daha çok, radikal kuramın, bir zamanlar devrimci pratiğe hayat veren tutarlı bir hareketten ve sağlam bir şekilde bir araya gelmiş kolektif toplumsal öznelerden yoksun olduğu anlamına gelir. Şimdi

kuramcılar, yeni gelişen şartları ve yaklaşmakta olan politik öznellikleri ve toplulukları ortaya çıkaracak güçlerin önkoşullarını yorumlamak durumundalar. Bu koşullarda, politik kuram genellikle, bu gizil güçleri kavrayabilmek için bir hayli felsefi ya da soyut bir nitelik yüklenebilir. O halde, bir dereceye kadar, ekonomik alanın postmodernleşmesi ile toplumsal ve kültürel alanların Amerikanlaşması genel bir örtüşmenin iki yüzüdür. Bu nedenledir ki İtalyan laboratuvarında yapılan deneyler, artık bizim kendi geleceğimizin deneyleri olarak görülebilir.

Toplumsal koşulların İtalyan ayrıksılığının uçurumunu daraltacak şekilde örtüşmesi, İtalya'yı bize yakınlaştırmış ve böylece bu kitaptaki makaleler daha önce olamayacağı kadar İtalyan kuramını bizim için geçerli hale getirmiştir. Bununla birlikte, belki de sıra dışı geçmişinin zengin birikimi olarak, burada tasvir edilen siyasal düşünce türünün damgasını vurduğu önemli farklar korunmaktadır. İlkin, başka yerlerde nadiren görülen bir eğilim olarak, burada devletin ortadan kaldırılmasını ve siyasal temsiliyetin reddini hedef alan komünist bir kuram vardır. Devletin reddi, bir parti yapısı, sendika ya da toplumsal örgütlenmenin tüm biçimleri içinde hiyerarşik örgütlere yönelik bir eleştiriyi de beraberinde getirir. Devlet karşıtlığı genel başkaldırının göbeğindedir. Ne var ki devletin ortadan kaldırılması anarşi anlamına gelmez. Devletin kurulu iktidarı ve temsiliyet mekanizmaları dışında, radikal ve katılımcı bir demokrasi biçimi, kurucu toplumsal kuvvetlerin özgür bir birliği, kurucu bir güç vardır. Kendini değerli kılma, devletin ve sermayenin denetiminden otonom, alternatif bir toplumsallığı kuran döngüyü anlamanın bir yoludur. Bu cilde katkı yapan yazarlardan bir kısmı Refah Devleti'nin toplumsal yapısının, topluluğun doğrudan bir ifadesi olarak, aynı işlevlerin artık tepeden değil aşağıdan beslenecek şekilde dönüştürülebileceği bir proje tasarlarlar. Siyasal temsiliyet ve hiyerarşinin dışında, demokratik ve otonom bir toplumsallık kurma çabası bu kuramcılar için süreğen bir projedir.

Emeğin gücüne yönelik devam eden ilgi ise, devletin radikal eleştirisi ile bir arada gider. Marx, emeğin toplumdaki tüm zenginliğin kaynağı olduğu konusunda kapitalist iktisatçılarla hemfikirdi; ancak emek aynı zamanda toplumsallığın kaynağı, tüm toplumsal ilişkilerimizin örüldüğü dokunun kendisidir de. Baştan sona bu makalelerde, emek pratiklerinin son yıllarda nasıl değiştiğini ve bu yeni emek biçimlerinin nasıl yeni ve daha büyük potansiyeller taşıyabileceğini anlama çabası vardır. "Maddi olmayan emek," "kitlesel entelektüellik," "genel zekâ" gibi yeni kavramların hepsi, günümüz toplumsal üretimine -sibernetik, entelektüel ve duygulanımsal ağlarla tanımlanan kolektif bir üretime- dahil olan yeni yaratıcılık ve ortak etkinlik biçimlerini yakalamaya çalışır. Ancak, bu kuramcıların eserlerinde karşılaşılan emeğin güçlerinin olumlanması, basit bir şekilde işimize gitme ve işlerimizden zevk alma çağrısıyla karıştırılmamalı. Aksine, emeğin olumlanmasının birincil koşulu, 1960'ların işçi hareketlerinden miras alınan "işin reddi"dir. Radikal işçiler (başka yerlerde olduğu gibi İtalya'da da) her zaman işten kaçmaya, kendilerini sömürünün ve kapitalist ilişkilerin dışına çıkarmaya çalışmışlardır. Toplumsal hareketler bunu ücretli emek ilişkisinin dışında, çalışmama alanında bir yaşam biçimine tercüme ettiler. Bu kitaptaki makalelerde, bu eğilim daha genel kitlesel bir çekilme (*defection*) ya da çıkış (*exodus*), kapitalist devletin kurumlarından ve ücretli emek ilişkilerinden firar yolu olarak kuramsallaştırılır. Yazarların emeği olumlarken işaret ettikleri şey, sadece işte ücret için yaptıklarımız değil, genel olarak pratik yeteneklerimizin tüm yaratıcı potansiyelleridir. Son derece geniş bir yelpazedeki yaratıcı pratiklerimiz -maddi üretim, maddi olmayan üretim, arzulu üretim, duygulanımsal üretim vs.- toplumu üreten ve yeniden üreten emektir. Komünist bir toplumun tohumları, bu emeği potansiyel olarak yeni kolektif eklemlemelerle birbirine bağlayan virtüel patikalarda halihazırda bulunmaktadır.

Bu İtalyan kuramcılar ve içinden çıktıkları hareketler hakkında belki de en çekici olan şey ise, neşeli kişilikleridir. Sıklıkla sol kültüre göre devrimci bir yaşam çilecilik, yadsıma ve hatta küskünlük yoluyla özdeşleşmiştir. Buradaysa, kolektif haz arayışı ön plandadır; devrim bir arzu makinesidir. Birçok açıdan Marx'ın eserlerini izlemelerine karşın, bu yazarların ana tema olarak ne meta eleştirisi ne de ideoloji eleştirisini gündeme almaları bu yüzdendir. Bunlar kesinlikle önemli projeler olmalarına rağmen, her iki analiz de devrimci mücadeleyi kapitalist toplumun sunduğu zevklerin yadsınmasına dayandıran bir tür çileciliğe düşme riski taşır. Aksine burada gördüğümüz anlayış, bu tür bir yadsımayı değil, kapitalist toplumun zevklerini, paylaşılan kolektif bir zenginlik olarak kuvvetlendirerek kabul etmeyi ve kendimize mal etmeyi içerir. Bu, eşit bir şekilde paylaşılan yoksulluk olarak komünizm görüşünden uzak olduğu gibi, kapitalizm öncesi komünal biçimlere geri dönüşe de gönderme yapmaz. Komünizm, herkesin temel insani ihtiyaçlarına cevap vermekle kalmayıp arzularımızı çoğaltacak ve yoğunlaştıracak bir toplumsal biçim olarak, kapitalizmin kalbinden yükselecektir. Neşeye yapılan bu vurguya uygun olarak, bu yazarların eserlerine ilk bakışta kimilerince saf bulunabilecek belirgin bir iyimserlik sinmiştir. Örneğin, 1970'li yıllarda kimi noktalarda yazıları sanki devrim olanaklıymış ve hatta eli kulağındaymış hissi verir. Kasvetli yenilgi ve baskı dönemlerinde bile, hâlâ iyimser bir okuma vardır. Örneğin, Paolo Virno bu kitaptaki "Karşıdevrimi Hatırlıyor musunuz" adlı makalesinde son yıllardaki karşıdevrimi, tıpkı potansiyel bir devrimin negatif fotoğrafı gibi, devrimci enerjilerin ters yüz oluşu ve yeniden düzene sokuluşu olarak yorumlar. Buradaki yazarlar sanki tek makul seçenekmiş gibi sürekli olarak imkânsızı öne sürerler. Ancak bunun basit bir iyimserlik veya kötümserlikle alakası yoktur; bu aslında kuramsal bir tercih ya da siyasal kuram sanatında bir duruştur. Başka bir deyişle, burada siyasal

kuramın görevleri, başımıza bela olan tahakküm ve sömürü biçimlerinin çözümlemesini içerir; ama birincil ve esas görev yeni alternatif bir toplumu, yaklaşan toplumsallığı anıştıran varolan toplumsal gücün örneklerini saptamak, olumlamak ve ilerletmektir. Potansiyel devrim her zaman için bugünün toplumsal alanına içkindir. Bu yazılar, hayat verici bir şekilde çilecilikten azade oldukları gibi, bozgunculuk ve mağduriyet iddialarından da azadedir. Bu devrimci potansiyeli tercüme etmek, kendi bağlamımızda imkânsızı gerçek yapmak artık bizim görevimizdir.

1 BÖLÜM

Gecmisteki Gelecek

Devrimi Hatırlıyor musunuz?

1970'leri yeniden değerlendirmek üzere geriye baktığımızda en azından bir şey bizim için açıktır: Devrimci hareketin tarihinin, ilk başta parlamento dışı muhalefetin ve sonra da İşçilerin Otonomisi'nin (Autonomia Operaia)[1] tarihinin, marjinallerin, kenarda kalmış bir tuhaflığın ya da birtakım yeraltı gettolarındaki sekter fantezilerin tarihi olmadığıdır. Aksine, (şimdi bir bölümü davamızın konusu olan) bu tarihin, ülkedeki genel gelişmeler ve ülkenin tarihinde belirleyici rol oynayan geçiş ve kopuşlarla ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu

[1] 1970'lerin ortalarından itibaren, İtalya'nın geç endüstrileşmiş bir ülkeden post-fordist bir topluma hızlı geçiş süreci içinde Autonomia Operaia; devletten, kurumsal politik partilerden ve sendikalardan otonom olmak ya da başka bir deyişle sermayenin çıkarları ile yeni toplumsal özneler arasında herhangi bir politik, toplumsal ve kültürel dolayımı reddetmek konusunda birleşen, çoğunluğu genç proleterlerden ve öğrencilerden oluşan yeni bir toplumsal hareket olarak ortaya çıktı. (ç.n.)

açıkça anlaşılmalıdır. (Kendi içinde aşikâr olmasına karşın böylesi zamanlarda doğrudan provokatif olmasa bile en azından alâkasız olarak görülen) böylesi bir bakış açısı ile duruşmadaki acil savunma kaygılarımızı aşan geçmiş on yıla dair bir dizi tarihsel-siyasal tez ileri sürmek istiyoruz. Ortaya koyduğumuz sorunlar yargıçlara değil, bu yıllardaki mücadelelere dahil olmuş herkese; 1968'li yoldaşlara, 1977'dekilere ve "muhalefet eden" (şimdi de böyle mi diyoruz?) tüm aydınlara yöneliktir. Kendi açılarından hafızanın çarpıtılmasının ve yeni konformizmin kısır döngüsünü kırmak üzere müdahale edebileceklerini umut ediyoruz. 1970'li yılları yeniden değerlendirme zamanının geldiğini düşünüyoruz. Devletin ve *pentiti*'nin (yani devletin şahitliğine soyunan ve isim veren itirafçıların) yaydığı çarpıtmalara karşı hakikatin ve kendi siyasal yargılarımızın yolunu açmamız gerekir. Bugün tam anlamıyla sorumluluk üstlenmek hem mümkün hem de gereklidir; bu, "post-terörizm" aşamasına girmek için gereken temel adımlardan birisidir.

Bizim terörizmle hiçbir işimizin olmadığı apaçık ortadadır. "Yıkıcı" olmuş olduğumuz da bir o kadar aşikârdır. Duruşmamızda söz konusu olan kilit mesele bu iki hakikat arasında yatar. Hakimler açıkça yıkıcılıkla terörizmi aynı kefeye koyma eğilimindeler ve bu yüzden biz de savunmamızı buna uygun teknik-siyasal araçlarla yapacağız. Ancak 1970'li yılların tarihsel yeniden inşası yalnızca mahkeme salonunda yürütülemez. Dürüst ve geniş kapsamlı bir tartışma davayla koşut bir şekilde, bu yılların "büyük dönüşümünün" gerçek kahramanları olan toplumsal özneler arasında yürütülmelidir. 1980'li yıllarda karşımıza çıkan yeni gerilimlere gerektiği gibi karşı koyacaksak bu tartışma yaşamsal önem taşır.

"İtalyan '68'inin" özgün niteliği, -birçok açıdan gelişmiş sanayi ülkelerinin tipik özelliği olan- yeni ve patlamak üzere olan toplumsal bir olgunun yanı sıra, klasik siyasal komünist

devrim paradigmasının bir bileşimiydi. Kitlesel mücadelelerin, güçlü ve kalıcı antagonizma biçiminin ve hareketin temsil ettiği tüm gelecek umutlarının maddi içeriğinin arkasındaki temel itici güç, ücretli emeğin radikal bir eleştirisi ve kitlesel olarak reddiydi. Bu, profesyonel rollere ve hiyerarşilere karşı yürütülen kitlesel meydan okuyuşu, eşit ücret mücadelelerini, toplumsal bilginin örgütlenişine karşı saldırıyı ve gündelik hayatın yapısını değiştirmeye yönelik niteliksel talepleri –kısacası, genel olarak somut özgürlük biçimlerine yönelen çabayı- beslemiştir. Diğer Batılı kapitalist ülkelerde (Almanya ve Amerika Birleşik Devletleri gibi) aynı dönüşüm güçleri, siyasal iktidar sorununu, yani alternatif bir devlet yönetimi meselesini doğrudan ortaya atmadan, toplumsal ilişkilerin moleküler değişimleri biçiminde geliştiler. Fransa'da ve İtalya'da ise kurumsal katılık ve çatışkıları düzenlemenin az çok basitleştirilmiş biçimine bağlı olarak, devlet iktidarı -ve "ele geçirilmesi"- sorusu doğrudan doğruya merkezi hale geldi.

Özellikle İtalya'da 1968'den bu yana kitlesel mücadeleler dalgası birçok açıdan, kurulu işçi sınıfı hareketinin "işçici" ve devlet sosyalizmi gelenekleriyle keskin bir kopuşu taşırken aynı zamanda yeni hareketlerin bedeninde komünist siyasal modele yeni bir hayat verdi. Sınıf çatışmasının aşırı kutuplaşması ve kurumsal siyasal aracılığın (son derece merkezileşmiş bir refah sistemi ile birlikte) görece zayıflığı, daha fazla ücret ve özgürlük mücadelelerinin "devlet mekanizmasını yıkma" yönündeki Leninist amaçla iç içe geçtiği bir durum yarattı.

1968 ile 1970'li yılların başı arasında kitlesel mücadeleler için siyasal bir çıkış bulma sorunu, gerek eski gerek yeni tüm solun gündemindeydi. Bir yanda hem İtalyan Komünist Partisi hem sendikalar, öte yanda parlamento dışı devrimci gruplar, fabrikalarda ve emek piyasasında halihazırda ortaya çıkmış olan güç ilişkilerindeki değişimi devam ettirip gerçekleştirebilecek olan, iktidar yapısında meydana

gelecek keskin bir değişim için uğraşıyorlardı. Bu siyasal çıkışın yapısı ve niteliğine dair sol içinde uzun süredir devam eden bir hegemonya mücadelesi vardı.

Liselerde ve üniversitelerde çoğunluğu oluşturan ama fabrikalarda ve hizmet endüstrisinde de kökleri olan devrimci gruplar, son dönemdeki mücadele ve toplumsal dönüşüm dalgasının şimdiye dek hareketin içinde varolduğu yasallık çerçevesinden keskin bir kopuşla örtüştüğünü fark etmişlerdi. Hareketin bir şekilde komuta ve kâr yapıları içinde kurumsal olarak yeniden yapılanmasını önleyebilmek için durumun bu yönünü vurguladılar. Mücadelelerinin tüm toplumsal alana yayılması ve karşı iktidar biçimlerinin kuruluşu, ekonomik kriz şantajına karşı zorunlu bir adım olarak görüldü. Öte yandan, İtalyan Komünist Partisi ve sendikalar Merkez-Sol koalisyonun dağılmasını ve "yapısal reformların" oturtuluşunu 1968'deki kitlesel mücadelelerin doğal bir sonucu olarak gördüler. Onlara göre, ekonomik canlanmada işçi sınıfının daha merkezi bir rol oynamasının güvencesi, yeni bir "uygunluk çerçevesi" ve daha yoğun ve sıkı bir kurumsal aracılık ağıydı.

En sert polemikler parlamento dışı gruplar ve tarihsel sol arasında yaşanmış olsa da, bu iki kamp içinde oldukça önemli mücadeleler de oldu. Örneğin, Komünist Parti'nin sağ kanadının hareket içinde gördükleri "yeni sendikacılık" sorunu üzerine Torino mühendislik işçileri federasyonu (FLM) ile polemikleri veya öte tarafta işçici (operaismo) dalga ile Marksist-Leninist hat arasındaki keskin ayrımı hatırlamak yeterlidir. Ne var ki bu ayrımlar tek bir temel problem etrafında dönüyordu: 1968'de başlayan mücadele dalgasıyla şekillenen toplumsal ilişkilerdeki yükselişi siyasal iktidarın diline nasıl tercüme etmeli.

1970'li yılların başında parlamento dışı sol, zor kullanımı ve şiddet sorununu tamamen klasik komünist gelenek içinde bulunan terimlerle ortaya koydu. Sol, şiddeti iktidar

mücadelesi için gerekli araçlardan biri olarak görüyordu. Şiddet kullanımı herhangi bir şekilde fetişleştirilmemişti. Aksine, zor kullanımı kitlesel eylemliliklerin gelişimi karşısında kesinlikle ikincil bir önem taşıyordu. Ancak gerekliliği konusunda net bir kabul vardı. Toplumsal çatışkıların etkileşimi ve siyasal iktidar sorunu arasında gerçek bir süreklilik yoktu. 1960'lı yılların sonlarında Napoli'nin yakınında Battipaglia ve Torino'da Corso Trapiano'daki şiddetli çarpışmalardan sonra, devletin zor kullanımı konusundaki tekeli sistematik olarak karşı konulması gereken bir engel olarak görüldü.

Bu yüzden bu dönemin programları ve sloganları, yasallığın şiddetle kırılışını yeni bir karşı gücün manifestosu olarak, savunmacı olmayan terimlerle kavramsallaştırdı. "Şehri ele geçir" ya da "İsyan" gibi sloganlar hemen olmasa da kaçınılmaz olarak kabul edilen bu perspektifin senteziydiler. Öte yandan somut olarak kitlesel hareketlerin kendilerine baktığımızda, illegalite temelinde örgütlenme saldırgan olmayan ve tutarlı hedefleri ile çok daha mütevazı idi. Söz konusu hedefler ev işgalleri, gösteriler ve grev çadırının korunması -kısaca (Aralık 1969'da Milano Fontana Meydanı'nda bir mitingin faşistler tarafından bombalanmasından sonra ciddi bir tehlike olarak görülen) olası sağcı saldırıları engellemeye dönük güvenlik önlemlerinin alınması.

Bir yanda komünist bir bakış ve 1968'de ortaya çıkan "yeni siyasal özne"nin birleşimine dayalı bir saldırı ve kopuş kuramı varken, öte yanda bunun pratikte ancak pek az gerçekleşmesi söz konusuydu. Ama yine de "Kızıl 1968-69 Yılları"yla beraber binlerce militanın -sendika grupları da dahil olmak üzere- devletin baskıcı yapısıyla karşı karşıya gelmenin biçimleri ve zamanlamasına dair kamusal tartışmaların yanı sıra mücadelenin "illegal" örgütlenişini normal ve olağan karşıladığını açıkça belirtmek gerekir.

Bu yıllarda Partizan Eylem Grupları (GAP) ve Kızıl Tugaylar gibi ilk gizli silahlı örgütlerin rolü, hareketin genel

manzarası ve tartışmalarının dışında tamamıyla marjinaldi. Savaş zamanı partizan direniş saplantısı ile işçi sınıfının oldukça vasıflı kesimlerine hitap eden gizli örgütün kendisinin, hareketin devrimci grupları ve sınıf öncülerinde şiddetin örgütlenişi ile kesinlikle hiçbir ortaklığı yoktu. Geçmişi 1950'li yıllara dayanan eski anti-Faşist direniş geleneğinin ve komünist geleneğin "ikili düzeyde" (kitle ve gizli) örgütlenmesini savunan Partizan Eylem Grupları, eli kulağında olduğunu düşündükleri Faşist darbeyi engelleyecek önlemler almayı öneriyordu. Kızıl Tugaylar ise Trento şehrindeki Marksist-Leninistler ile Milano bölgesinde eski Komünist Parti üyeleri ve Emilia bölgesinde Komünist Gençlik Federasyonu'ndan gelenlerin birlikteliğinden oluşmuştu. Bu ilk dönemlerde Kızıl Tugaylar devrimci hareketten değil, Komünist Parti efradıyla temasa geçip destek aradılar. Eylemleri, anti-Faşizm ve "reform için silahlı mücadele" eksenindeydi.

Paradoksal görünse de hareket içindeki devrimci grupların illegalite ve şiddet içeren bir mücadele perspektifini benimsemeleri, bununla "silahlı mücadele" ile gizli örgütlenme stratejisi arasındaki uçurumu daha da kapatılamaz bir şekilde genişletti. Gruplar ve ilk silahlı örgütler arasındaki tek tük temaslar da onları ayıran kültürel perspektifi ve siyasal hattaki derin uçurumu doğrular.

1973-74 döneminde hareketin geliştiği siyasal ortam parçalanmaya başlamıştı. Kısa bir süre içinde hareket içinde çeşitli bölünmeler, siyasal perspektifte keskin farklılıklar ve çatışmanın koşullarında değişiklikler ortaya çıktı. Bu değişiklikler iç içe geçen birkaç faktöre bağlıydı. Bunlardan ilki, artık uluslararası düzeyde olanakların kapandığını ve toplumsal karışıklığa verili koşullar içinde derhal bir "siyasal çözüm" bulmak gerektiğini düşünen İtalyan Komünist Partisi'nin politikasındaki değişiklikti.

Bu durum 1968'den beri içsel farklarına rağmen, mücadelenin radikal ve dönüştürücü içeriğini yansıtacak alternatif

bir güç oluşturma yönündeki ortak hedefi paylaşan siyasal ve toplumsal güçler arasında gittikçe derinleşen bir bölünmeye yol açtı. Solun büyük bir kısmı, özellikle de Komünist Parti ve onun birleşik sendikaları artık hükümete yaklaşmaya ve hareketin geniş bir kesimine karşı konumlanmaya başladı.

Parlamento dışı muhalefet şimdi kendini, Komünist Parti'nin elde etmeye çalıştığı hükümetle "uzlaşmaya" göre yeniden tanımlamak zorundaydı. Bu yeniden tanımlama bir krize ve gruplar için adım adım kimlik kaybına yol açtı. Kısmen devrimci grupların varlığını olumlayan solun hegemonya mücadelesi, tartışmayı tamamen kapatacak şekilde tek taraflı olarak çözülmüş gibi görülüyordu. O noktadan sonra "siyasal bir çıkış" bulma, alternatif bir devlet yönetimi sorusu, Komünist Parti'nin ılımlı politikaları ile özdeşleşti. Hâlâ böylesi bir perspektif izleyen parlamento dışı örgütler, uzlaşmanın sonuçlarını en iyi şekilde etkileyebilmek için Komünist Parti ile beraber hareket etmek zorunda kaldı. Örneğin, 1975 (yerel) ve 1976 (ulusal) seçimlerine katılarak. Diğer gruplar ise kendi varoluş nedenlerinin sınırlarına ulaştıklarını fark ettiler ve çok geçmeden kendini feshetmek dışında fazla bir alternatiflerinin kalmadığını düşündüler.

1973-74 döneminde hareketteki bu değişime etki eden ikinci faktör, fabrika mücadelelerinin merkezi figürü olan büyük fabrikalardaki üretim bandı işçilerinin 1972-73 sendika-işveren sözleşmeleri ile atılım halindeki örgütleyici bir kahraman rolünü kaybetmesiydi. Büyük ölçekli sanayinin yeniden yapılanması başlamıştı.

İşten çıkarmalarının artması ve yeni teknolojilerin ilk kısmi uygulanması, kitlesel grev de dahil eski mücadele biçimlerinin etkisini körelterek üretim koşullarını radikal bir şekilde değiştirdi. Yeni makineler ve işgününün yeni örgütlenmesiyle birlikte, fabrikanın üretim bölümünün homojenliğinin ve genel üretim süreci üzerindeki gücünün altı oyulmuştu. Fabrika konseylerinin temsiliyet işlevleri ve

sol ile sağ arasındaki iç bölünmesi neredeyse derhal yok olmuştu. Üretim bandı işçisinin gücünü zayıflatan, geleneksel olarak "yedek sanayi işgücü ordusu" denilen kesim ya da işsizlerle rekabet değildi. Buradaki mesele, endüstriyel değişimin kitlesel üretim alanları dışındaki sektörlere yatırım yapma eğiliminde olmasıydı. Bu durum eskiden görece marjinal olan ve arkalarında daha az örgütsel deneyim olan emek gücü kesimlerini (kadınlar, gençler ve eğitimli işçiler gibi) merkezi bir konuma getirdi. Karşı karşıya gelinen alan, fabrikanın içinden genel olarak emek piyasası, kamusal harcama, proletarya ve gençlerin yeniden üretimi, emeğin ücret olarak karşılığından bağımsız olarak gelir dağıtımı mekanizmalarına kaymaya başladı.

Üçüncü olarak, hareketin öznelliğinde, kültüründe ve geleceğe bakışında bir değişim yaşanmaya başladı. "İktidarı ele geçirme" fikri, kalıplaşmış olan "proletarya diktatörlüğü" hedefi, "reel sosyalizm" den arta kalan yük ve herhangi bir devlet yönetimi projesi dahil, tüm işçi hareketleri geleneğinin tam bir reddi söz konusuydu.

1968 sonrası hareketler içinde, yeni istekler ve komünist bir siyasal devrim modeli arasında var olan bağlar tamamen kopmuştu. İktidar, kendisine karşı savunulması gereken, toplum içinde yabancı bir düşman kuvvet olarak görüldü; iktidarı ele geçirmenin ya da devirmenin bir yararı yoktu, ya küçültülebilir ya da köşeye sıkıştırılabilirdi. Bu yeni bakış açısının kilit noktası; hareketin kendisinin kendi iletişiminin zenginliğiyle, kendi özgür üretken kapasiteleriyle ve kendi yaşam biçimleriyle alternatif bir toplum olarak olumlanmasıydı. Yeni toplumsal özneler için mücadelenin hakim biçimi, kendi "alanlarını" ele geçirme ve yönetme projesi haline geldi. Ücretli emek artık toplumsallaşmanın temel alanı değildi, daha ziyade düzensiz, aralıklı, olumsal ve değer verilmeyen bir şey olarak görülüyordu.

Feminist hareket; komünalizm ve ayrılıkçılık pratikleriyle, politika ve iktidar eleştirileriyle, ihtiyaçların ve arzuların

herhangi bir "genel" ya da kurumsal temsiliyetine duyduğu derin güvensizlikle hareketin bu yeni aşamasını simgeliyordu. Bu hareket, açık ya da örtük biçimde, 1970'lerin ortalarındaki proleter gençliğin izlemiş olduğu farklı farklı yollara ilham vermişti. 1974'te boşanma üzerine yapılan referandum, "toplumsal olanın otonomisi" denilmeye başlanan eğilimin ilk işaretiydi.

Artık *solu* bir aile ağacı açısından görmek, hatta kriz içindeki bir aileye gönderme yaparak düşünmek imkânsızdı. Yeni kitlesel öznellik işçi hareketlerine yabancıydı, artık dilleri ve amaçları arasında ortak bir zemin yoktu. "Aşırıcılık" kategorisinin kendisi artık hiçbir şeyi açıklamıyordu, sadece durumu karıştırıyordu. Bir şey sadece benzer başka bir şeyle ilişkili olarak "aşırı" olabilir, ancak hızla kaybolmakta olan kesinlikle bu benzerlik noktalarıydı.

1973 ve 1975 arasındaki durumu ayırt eden bu üç faktörün hepsi, ama özellikle de sonuncusu İşçilerin Otonomisi (Autonomia Operaia) adlı örgütün ortaya çıkmasına katkıda bulundu. Otonomi, gerçekleşmekte olan üretimin yeniden yapılandırılması süreciyle çatışkılı biçimde etkileşime girmek için Komünist Parti'nin "uzlaşma" projesine karşı, devrimci örgütlerin krizine ve başarısızlığına karşılık olarak ve fabrika merkezli yaklaşımın ötesinde bir adım olarak oluşturuldu. Ancak Otonomi her şeyin ötesinde hareketin yeni öznelliğini, farklılıkların zenginliğini, temsiliyetin biçimsel politikalarından ve mekanizmalarından radikal bir ayrışmayı ifade ediyordu. Herhangi bir "siyasal çıkış" ya da çözüm arayışında değildi, daha ziyade toplumsal alan üzerinde gücün somut bir şekilde uygulanmasına dönük bir bakışa sahipti.

Bu anlamda, yerelcilik Otonomi deneyiminin tanımlayıcı bir özelliğiydi. Alternatif bir devlet yönetimine dair herhangi bir bakış açısını reddetmesiyle ilişkili olarak hareketin merkezileştirilmesi mümkün olamazdı. Otonominin parçası olan her bir bölgesel kolektif kendi alanındaki sınıf

bileşiminin somut özgünlüğünü izliyordu ve bunu bir sınır olarak değil, daha ziyade varlık nedeni olarak yaşıyordu. Dolayısıyla Roma, Milano, Veneto bölgesi (Kuzeydoğu İtalya'nın Adriyatik kıyısında bir bölge) ve Güney arasındaki bu hareketlerin bütün bir tarihini yeniden kurmaya çabalamak gerçekten imkânsızdır.

1974'ten 1976'ya kadar kitlesel illegalite ve şiddet pratikleri çok daha yoğun ve yaygın hale geldi. Ancak hareketin bir önceki dönemi için pratik olarak yabancı olan bu karşıtlık biçiminin devlete karşı tutarlı bir planı yoktu, bu "devrimci bir kopuş" için bir hazırlık değildi. Bu onun esas özelliğiydi. Büyük şehirlerde şiddet, doğrudan ihtiyaçlara yanıt olarak, bağımsız olarak denetlenebilen "alanlar" yaratma çabasının bir parçası ve kamu harcamalarındaki kesintilere bir tepki olarak yükseldi.

1974'te Torino'daki sendikalar tarafından örgütlenen, ulaşım ücretlerindeki kendiliğinden indirimler[2], daha önce özellikle kira grevlerinde denenen kitlesel illegalite biçimini yeniden başlattı. O noktadan sonra ve bütün kamu hizmetleri ile ilişkili olarak bu "güvenceli gelir" biçimi yaygın olarak hayata geçirildi. Sendika kendiliğinden indirimin sembolik bir davranış olmasını amaçlamıştı, ancak hareket bunu mücadelenin genelleşmiş ve maddi bir biçimine dönüştürdü.

Ancak bu kendiliğinden indirim uygulamalarından daha da önemli olan şey 1974 Ekim'inde Roma, San Basilio'daki evlerin işgal edilmesiydi. Bu bir dönüm noktası, şiddetli polis saldırısına karşı halkın savunmacı bir yanıt olarak kendiliğinden "militarizasyonu"ydu. İki eylemcinin

[2] İtalya'da 1970'lerde toplu taşıma, elektrik, ısınma gibi temel hizmetlerde meydana gelen fiyat artışlarına boyun eğmeyi reddeden ve kendiliğinden indirimlere giden, toplumsal bir eylem biçimi ortaya çıktı. Bu pratiklerin anlamı, toplumsal emeğin zenginliği yeniden kendinin kılmasıydı. (ç.n.)

(Varelli ve Zibechi) faşistler ve polis tarafından öldürülmesinden sonra, 1975 Baharında Milano'daki kitlesel gösteriler başka bir belirleyici uğrak oldu. Şiddetli sokak çatışmaları hükümetin sertlik politikalarına karşı bütün bir mücadeleler dizisi için bir kalkış noktası, feda politikası denilen şeyin ilk adımları oldu. 1975-76 dönemi, Refah Devleti'nin çöküşüne karşı belli açılardan "klasik" bir tepkiye tanık oldu: kriz mekanizmalarını alt üst etmeyi amaçlayan, kendiliğinden indirimlerden doğrudan el koymaya, artan maliyetler karşısında savunmacı bir mücadeleden ihtiyaçların kolektif olarak karşılanması için bir atak mücadelesine geçiş.

Doğrudan el koyma (New York'taki genel elektrik kesintisinin olduğu gece meydana gelen yağma o zaman için bunun en mükemmel örneğini oluşturuyor gibi görünüyordu) metropol hayatının her yönü açısından kolektif bir pratiğin parçası haline geldi: özgür ya da "politik" alışveriş, binaların açık etkinlikler için işgali, genç insanların filmler ya da konserler için para ödememe yönündeki "sakin alışkanlıkları", fabrikalarda fazla mesainin reddi ve kahve aralarının uzatılması. Her şeyin ötesinde bu boş zamana el konulması, fabrika komutasının sınırlandırmalarından özgürleşme ve yeni bir toplumsallık arayışı anlamına geliyordu.

1970'lerin ortaları ile beraber sınıf şiddetinde iki farklı eğilim görünür hale geldi. Bunlar nerdeyse hareketin militarizasyonu diye bilinen sürecin doğuşundaki iki farklı yol olarak tanımlanabilir. Birinci yol, büyük ve ortak ölçekli fabrikalarda meydana gelmekte olan üretimin yeniden yapılandırılması sürecine karşı şiddet içeren direniş hareketiydi. Burada öne çıkanlar politik olarak 1968-73 arasındaki süreçte ortaya çıkmış, pazarlık güçlerinin dayandığı maddi temeli ne pahasına olursa olsun savunmakta kararlı olan işçi militanlarıydı. Yeniden yapılandırma politik bir felaket olarak görüldü. Her şeyin ötesinde, en çok fabrika konseyleri deneyiminin içinde bulunmuş bu fabrika militanları yeniden yapılanmayı genellikle yenilgiyle özdeşleştiriyorlardı

ve bu durum sendikaların yönetime iş koşullarıyla ilgili sürekli verdiği tavizlerle daha da şiddetleniyordu. Amaç fabrikayı olduğu gibi korumak ve uygun bir güç ilişkisi sağlamaktı. 1974-75'ten sonra Kızıl Tugaylar, bu sorunlar dizisi etrafında ve bu politik/sendika tabanındaki işçiler arasında kendine destek buldu ve kök salabildi.

Pek çok açıdan birincisine tam tamına karşıt olan ikinci illegalite biçimi, yeniden yapılanmanın, üretimin merkezsizleşmesinin ve emek gücünün hareketliğinin ürünü olan bütün o "toplumsal özneler"den oluşuyordu. Buradaki şiddet güvencelerin yokluğundan, yarı zamanlı ve güvencesiz istihdam biçimlerinden ve kapitalist kumandanın toplumsal örgütlenmesinin doğrudan etkilerinden kaynaklanıyordu.

Yeniden yapılanma sürecinin içinden doğan bu yeni proletarya, işgününü kendi kendine tayin edebilmek için savaşarak, yerel hükümet denetimlerine ve gelir yapılarına şiddetle karşı koydu. Aşağı yukarı Otonomi hareketiyle özdeşleştirebileceğimiz bu ikinci tür illegalite hiçbir zaman organik bir proje değildi, daha ziyade mücadelenin biçimiyle belli amaçlara ulaşılması arasında tam bir özdeşliğin bulunmasıyla tanımlanıyordu. Dolayısıyla güç kullanımında uzmanlaşmış ayrı askeri yapılar söz konusu değildi.

Pier Paolo Passolini'nin şiddeti belli bir toplumsal tabaka açısından doğal gören bakışını kabul etmediğimiz süre ce, hareketin bu yıllardaki yaygın şiddetinin kendi kendini tanımlamanın zorunlu bir süreci olduğunu inkâr etmek olanaksızdır. Bu, fabrikanın merkeziliğinin çöküşünden doğan ve ekonomik krizin tam baskısıyla karşı karşıya gelen yeni ve etkili bir üretken öznenin pozitif olumlamasıydı.

1977'de patlayan hareket, esasları açısından, bu yeni sınıf bileşiminin ifadesiydi ve hiçbir şekilde bir marjinalleşme olgusu değildi. O zaman için marjinal "ikinci bir toplum" olarak tarif edilen şey üretici güçleri, teknik-bilimsel zekâsı ve toplumsal ortaklığın ileri düzeydeki yapıları açısından

"birinci toplum" haline gelmekteydi. Yeni toplumsal özneler, mücadelelerinde yeni üretim süreçleriyle iletişim biçimleri arasında giderek artan özdeşleşmenin, örneğin bilgisayarlaşmış fabrika ile ileri üçüncü sektörün yeni gerçekliğinin yansıması ve habercisiydi. 1977 hareketinin kendisi zengin, bağımsız ve çatışma içindeki bir üretici güçtü. Ücretli emeğin eleştirisi artık, "kendi kendine örgütlenen bir girişimcilik" biçiminde ve refah sisteminin mekanizmalarını "aşağıdan" yönetmek konusundaki kısmi başarısıyla kendini yaratıcı bir şekilde ortaya koyarak olumlayıcı bir yöne girdi.

1977'de sahneye çıkan "ikinci toplum" devlet iktidarıyla ilişkili olarak asimetrikti. Artık söz konusu olan cepheden bir karşı koyuş değildi, daha ziyade bir tür çekilme ya da daha doğrusu, daha somut olarak, hareketin yerleşerek büyüyebileceği özgürlük ve gelir alanları için bir arayıştı. Bu asimetrik ilişki çok önemliydi ve büyük bir başarıydı, ve söz konusu toplumsal süreçlerin özünü ortaya koyuyordu. Ancak bu ilişkinin zamana ihtiyacı vardı, zamana ve aracılığa, zamana ve tartışmaya.

Aksine, (Komünist Parti ve Hıristiyan Demokrat Partisi arasındaki) "Tarihsel Uzlaşma"nın güçleri, harekete herhangi bir zaman ve mekân tanımaksızın, mücadeleler ve devlet arasındaki simetrik karşıtlık ilişkisini yeniden dayatarak harekete tamamen olumsuz tepki verdi. Hareket, potansiyel eklemlenmeleri içinde kapatılarak ve herhangi bir aracılık mekanizmasından yoksunlaştırılarak korkutucu bir ivmelenme sürecine tabi kılındı. Bu durum, özellikle Almanya gibi baskıcı operasyonların kitle hareketleriyle pazarlıklarla beraber yürüdüğü ve dolayısıyla da yeniden üretimlerini aşındırmadığı diğer Avrupa ülkelerindeki süreçten oldukça farklıydı. İtalya'daki Tarihsel Uzlaşma hükümeti, toplumsal çatışkıların yeni korporatist ve sendikacı biçimlerde düzenlenmesinin dışındaki ve karşısındaki bütün güçleri meşruiyetten yoksun bırakarak, baskıcı ağı aşırıcı derecede geniş bir alana yaydı. İtalya'da baskının öylesine geniş bir

kapsamı vardı ki doğrudan kendiliğinden toplumsal güçleri hedef alıyordu. Hükümetin sistematik olarak politik-askeri önlemlere başvurması, belli bir anlamda, çoğu zaman yalnızca saf bir ayakta kalma mücadelesi biçimindeki, genel bir politik mücadeleyi zorunlu kılıyordu. Hareketin kurtuluşa dönük pratikleri ve hayat kalitesini iyileştirmek ve toplumsal ihtiyaçlarını doğrudan karşılaştırmak için gösterdiği çaba marjinalleştirildi ve gettoya sıkıştırıldı.

Otonomi içindeki örgütlenmeler kendilerini toplumsal bir gettoya sıkışmak ve devletle doğrudan çatışma arasındaki bir ikilem içinde buldular. Otonomi'nin "şizofrenisi" ve nihai yenilgisi, hareketin toplumsal ağları içindeki köklerini korurken bir yandan da devletle çatışarak bu boşluğu kapatma çabası içinde izlenebilir.

Bu çaba oldukça olanaksız olduğunu hızla gösterdi ve her iki cephede de yenilgiye uğradı. Öte yandan, 1977'de harekete dayatılan politik ivmelenme, Otonomi örgütlenmelerinin, geleneksel politikayı reddederek daha az çalışmak, daha iyi yaşamak ve özgür ve yaratıcı üretim için kendi alanlarını oluşturmak için (bazen bireysel bazense kolektif olarak) kendi farklı çözümlerini izleyen toplumsal öznelerle bağlantılarını yitirmesiyle sonuçlandı. Öte yandan bu aynı ivmelenme otonom örgütlenmeleri militarizasyon meselesi üzerinde bir dizi ayrışmaya sürükledi. Militarist gruplarla bağlantılar reddedildi ve hemen ardından hareket içinde silahlı örgütlenmelerin oluşturulması konusunda ayrı bir eğilim ortaya çıktı. İkilem çözülmemişti, sadece daha da derinleşmişti. Otonominin bütün bir biçimi, örgütlenmesi, iktidar söylemi ve politika anlayışı "getto" ve militarizasyon meselesi yüzünden krize girdi.

O zaman için Otonominin, hareketin sürekli ve doğrusal bir biçimde genişlemesine ve radikalleşmesine dayalı kendi politik-kültürel modelinin zayıflıklarını küçümsediğini eklemek gerekir. Model eskiyi ve yeniyi birlikte örmek arayışındaydı: "eski" kurumsallık karşıtı aşırıcılığı ve yeni

özgürleştirici ihtiyaçları. Yeni özneleri ve mücadelelerini ayırt eden farklılık ve başkalık, Otonomi tarafından çoğu zaman herhangi bir politik aracılığın, hatta bu başkalığı savunabilecek olan bir aracılığın olumsuzlanması olarak okundu. Doğrudan çatışkı herhangi bir tartışmanın, olumsuzlamanın ve kurumların herhangi bir şekilde "kullanılmasının" önüne geçiyor gibi görüldü.

1977'nin sonundan başlayarak 1978 boyunca, otonom örgütlenmelerin krizi daha kesin hale gelirken, özellikle askeri düzeyde işleyen oluşumların büyümesi ve katlanarak artması söz konusuydu. Pek çokları "politik mücadele eşittir silahlı mücadele" denkleminde, hareketin Tarihsel Uzlaşma politikası yüzünden yakalandığı tuzağa karşılık gelen tek uygun yanıtı buluyordu. Defalarca tekrar edilen bir senaryonun ilk aşamalarının birinde, hareket içindeki militan gruplar, bu tercihi hareketin mücadelelerinin bir "eklemlenmesi" olarak, bir tür "hizmet yapısı" olarak görerek, silahlı mücadeleye doğru sıçradılar. Ancak özellikle askeri eylemlere uygun olarak yapılandırılan örgütlenme biçimi hareketin pratikleriyle uyumlu olmadığını gösterdi. Er ya da geç ancak farklı yönlere doğru gidebilirdiler. Dolayısıyla 1977-1978 arasındaki dönemde ortaya çıkan bir sürü silahlı grup sonunda (ilk başta reddettikleri) Kızıl Tugaylar modelini almaya başladı ya da hatta onlara katıldı. Kızıl Tugaylar, hareketin dinamiğinden tamamen bağımsız olarak "devlete karşı savaş" yürüttükleri oranda, kitlesel mücadelelerin yenilgisinin başlangıcında asalak biçimde büyüdü.

Roma'da özellikle 1977'nin sonundan itibaren Kızıl Tugaylar kriz içinde olan hareketten büyük ölçekte insan devşirdiler. Otonomi özellikle o yıl içinde, sadece hareketin temsil ettiği potansiyelin dağılmasına yol açacak olan, devlet militarizmine karşı bir dizi sokak çatışması yoluyla gösterdiği direnişle beraber kendi sınırlarıyla yüz yüze geldi. Bu baskıcı sınırlama ve Roma'daki ve diğer bazı alanlardaki otonomistlerin hataları Kızıl Tugaylar'ın genişlemesinin

önünü açtı. Kızıl Tugaylar 1977'nin kitlesel mücadelelerinin dışında bulunuyor ve bunları sert bir şekilde eleştiriyordu, ancak paradoksal biçimde bu mücadelelerin kendi örgütlerini besleyecek olan meyvelerini topluyorlardı.

1977 hareketinin yenilgisi, önde gelen Hıristiyan Demokrat politikacılardan biri olan Aldo Moro'nun 1978 yılında kaçırılması ve öldürülmesiyle başladı. Kızıl Tugaylar, resmi solun 1970'lerin ortalarındaki politikalarını geliştirme biçiminin trajik bir taklidiyle, genel olarak toplum içindeki direniş akımlarının gelişiminden tamamen ayrı olarak ve bunun dışında kalarak kendi "siyasal çıkışını" izledi. Kendi mahkemeleri, hapishaneleri, tutukluları ve davalarıyla Kızıl Tugaylar "kültürü" -tamamen ayrı bir "politik" alan mantığı içindeki "silahlı fraksiyon" pratiğinin yanında- kurumsal çerçevenin olduğu kadar toplumsal çatışkının yeni öznelerinin de aleyhine işledi.

Moro operasyonuyla hareketin birliği kesinlikle kırıldı. Hareketin geniş kesimleri mücadeleden ayrılırken Otonomi'nin Kızıl Tugaylar'a cepheden saldırısının başlamasıyla ayırt edilen bir alacakaranlık dönemi başladı. "Anti-terörizm" söz konusu olduğu sürece devlet ve Komünist Parti tarafından getirilen olağanüstü hal uygulamaları başarılı olmadı, aksine devlet bu genel cadı avı içinde günah keçisi olarak kullanılan, "yıkıcı" oldukları açıkça bilinen insanlar arasından kurbanlar seçme yoluna gitti. Otonomi hemen ardından kendini Kuzey'deki fabrikalardan başlayarak şiddetli bir saldırıyla karşı karşıya buldu. Fabrikalardaki "otonom kolektifler" sendika ve Komünist Parti'nin bekçileri tarafından potansiyel teröristler olarak suçlandı ve temizlendi. Moro'nun kaçırıldığı dönemde, otonomistler Cumartesi günleri çalışmaya karşı Alfa Romeo fabrikasında bir mücadele başlattığında resmi sol askeri "anti-terör" taktikleriyle, onları şeytan gibi göstererek karşılık verdi. Ve otonom militanların yeni bir neslinin fabrikalardan sürüldüğü süreç, 1979

sonbaharında Torino'daki Fiat otomobil fabrikasındaki kitlesel işten çıkarmalarla doruğuna ulaşan süreç başlamış oldu.

Moro'nun öldürülmesinden sonra, militaristleşmiş bir sivil toplumun yalnızlığında, devlet ve Kızıl Tugaylar aynı aynadaki ters yansımalar gibi birbirleriyle savaştı. Kızıl Tugaylar hızla kendileri için önceden hazırlanmış yoldan gittiler, silahlı mücadele kelimenin gerçek anlamıyla terörizme dönüştü ve böylece imha kampanyaları başlatıldı. Polisler, hakimler, yargıçlar, fabrika yöneticileri ve sendikacılar, devlete itirafçılık yapan *pentiti*'lerden öğrendiğimiz kadarıyla, sadece "işlevleri" yüzünden öldürüldüler. 1979'da Otonomi hareketine karşı tutuklamalar ve hapishanelere kapatılmayla gelen baskıcı dalga, bu terörist tırmanışın mantığına karşı savaşabilme pozisyonunda olan tek politik ağı da yok etti. Dolayısıyla 1979 ve 1981 arasında Kızıl Tugaylar ilk kez, sadece daha az silahlanan örgütlerin militanlarından değil, aynı zamanda hoşnutsuzluğu ve kızgınlığı herhangi bir politik aracılıktan yoksun kalan nerdeyse hiç politikleşmemiş gençlikten, daha çok sayıda olmak üzere, kadro devşirmeyi başardı.

Cezalarının affedilmesi karşısında isim veren *pentiti*'ler terörist madalyonun sadece diğer yüzüdür. Bu ihbarcılar sadece, terörizmin kendisinin koşullu bir refleksidir ve hareketin dokusundan tamamen yabancılaşma gerçeğini doğrular. Yeni toplumsal özne ve silahlı mücadele arasındaki uyuşmazlık, bu ihbarcıların sözlü açıklamalarında kendini korkunç ve yıkıcı biçimde gösterir. Devlet ihbarcılarına yönelik olarak (Aralık 1979'da kanunla düzenlenen) af sistemi, fark gözetmeksizin bir tür kan davasına dayanan hukuksal bir "imha mantığıdır". Hareketin kolektif hafızasının toplumsal olarak yıkımı, tanıkların bireysel anılarının manipülasyonu ile gerçekleştirildi. Doğruyu söylediklerinde bile, mahkeme

tarafından kurulan teoremlere uygun olarak yorumlanan varsayımlara dayalı bağlantılar kurarak ve nedensiz sonuçlarla, anlattıklarının arkasındaki gerçek motivasyonları ve bağlamları yok ettiler.

1970'lerin sonlarında hareket içindeki politik örgütlenmelerin keskin ve kesin yenilgisi hiçbir şekilde 1977 patlaması içinde ortaya çıkan yeni toplumsal öznelerin yenilgisine karşılık gelmez. Bu yeni toplumsal özneler işyerleri, toplumsal bilginin örgütlenmesi, "alternatif ekonomi", yerel hizmetler ve idari aygıtlar yoluyla uzun bir yürüyüş gerçekleştirdi. Politik olarak doğrudan karşı karşıya gelmekten uzak durarak; yeraltı gettosu ile kurumsal tartışmalar, bağımsızlık ile birlik arasındaki alanda faaliyet gösterdiler. Ne kadar baskı altında olsa ve pasifliğe zorlanmış olsa da bu yeraltı hareketi bugün, hatta geçmişte olduğundan daha da fazla olmak üzere, İtalyan krizinin çözümsüz kalan meselesini oluşturur. İşgünü üzerine mücadelelerin ve tartışmaların yeniden doğuşu, kamu harcamaları üzerindeki kısıtlamalar, çevrenin korunması ve teknoloji seçimi meseleleri, parti sisteminin krizi ve yönetime dair yeni anayasal formüllerin bulunması sorunu, tüm bu soruların arkasında yatan; gelir, özgürlük ve barış için farklı farklı talepleriyle, hala bütünüyle dokunulmamış olan ve varlığını sürdüren kitlesel bir öznenin yoğunluğu ve canlı gerçekliğidir.

Madem ki Tarihsel Uzlaşma ve terörizm aşamasının her ikisi de sona erdi, aynı soru, 1977'de olduğu gibi, yine gündemdedir: Hareketin kendini ifade etmesine ve gelişmesine olanak verecek açık aracılık alanları nasıl açılabilir? Mücadele ve siyasal aracılık, mücadele ve kurumlarla tartışma; bu yaklaşım, toplumsal çatışkının geri kalmışlığı yüzünden değil, tam tersine içeriğinin aşırı olgunlaşması yüzünden, İtalya'da olduğu gibi Almanya'da da hem olanaklı hem de zorunludur.

Şimdi 1977 hareketinin akışını bir kere daha ele alıp geliştirmek ve net bir pozisyon almak zorundayız. Bu hem devletin

militarizmine hem de herhangi bir "silahlı mücadele" önerisine karşı durmak anlamına gelir. Silahlı mücadelenin "iyi" bir versiyonu, Kızıl Tugayların elitist pratiklerine herhangi bir alternatif söz konusu değildir; silahlı mücadele kendi içinde yeni hareketlerle uyuşmazlık ve karşıtlık içindedir. Hem bireysel hem kolektif, ücretli emek yapısının hem dışında hem de ona karşı yeni bir üretici güç ortaya çıkmıştır. Devlet bu güçle hesabını görmek zorunda kalacaktır, ve idari ve ekonomik hesaplamaları üzerinden değil yalnızca. Bu yeni toplumsal güç öylesine bir güçtür ki aynı anda hem ayrı ve karşıt olup hem de kendi aracılıklarını araştırıp bulabilir.

Lucio Castellano
Arrigo Cavallina
Giustino Cortiana
Mario Dalmaviva
Luciano Ferrari Bravo
Chicco Funaro
Antonio Negri
Paolo Pozzi
Franco Tommei
Emilio Vesce
Paolo Virno

Rebibbia Hapishanesi, 1983

Karşıdevrimi Hatırlıyor musunuz?

Paolo Virno

Karşıdevrim sözcüğü ne anlama gelir? Karşıdevrimi (elbette bu her zaman onun bir parçası olsa da) ne sadece şiddetli bir bastırma olarak, ne de eski rejimin basit bir restorasyonu, yani çatışkılar ve isyanlarla yarılmış toplumsal düzenin yeniden kurulması olarak anlamalıyız. Kelimenin tam anlamıyla karşıdevrim *tersine devrimdir.* Başka bir deyişle üretim tarzlarında, yaşam biçimlerinde ve toplumsal ilişkilerde şiddetli bir yeniliktir; ne var ki kapitalist komutayı oturtan ve yeniden harekete geçiren bir yenilik. Karşıdevrim, tıpkı simetrik tersi gibi, değişmeyen hiçbir şey bırakmaz. Olayların zamansal silsilesinin ivme kazanır gibi göründüğü uzun bir olağanüstü hal durumu yaratır. Yeni zihniyetler, kültürel alışkanlıklar, zevkler ve gelenekler, kısaca yeni bir ortak algı yaratarak kendi "yeni düzenini" hareketli bir şekilde oluşturur. Şeylerin kökenine gider ve yöntemsel olarak çalışır.

Ama dahası var. Karşıdevrim, devrimle aynı önkabuller ve aynı (ekonomik, toplumsal ve kültürel) eğilimlerden yararlanır;

düşmanının toprağını işgal eder ve sömürgeleştirir, *aynı* sorulara farklı yanıtlar verir. Başka bir deyişle, yalnızca ücretli emeğin kaldırılmasını hayal edilebilir hale getirecek olan maddi koşullar dizisini kendine göre yeniden yorumlar ve bu koşulları kârlı *üretici güçlere* indirger. (Bu yorumbilimsel görev, İtalya'da maksimum güvenlik hapishanelerinin kullanımıyla bir dereceye kadar daha kolay hale geldi.) Dahası karşıdevrim, sönümlenmekte olan devlet iktidarına ve radikal öz-yönetimin içkinliğine işaret eden kitlesel pratikleri depolitize edilmiş pasifliğe ya da halk oylamasının uzlaşmasına dönüştürerek tersine çevirir. "Basit olguların" otoritesine tapınmak istemeyen eleştirel bir tarih yazımının, karşıdevrimin her adımında ve her yönünde potansiyel bir devrimin siluetini, içeriğini ve niteliklerini tanımaya çalışmasının gerekli olmasının nedeni işte budur.

1970'lerin sonlarında başlayan İtalyan karşıdevrimi, 90'ların ortasında hâlâ devam etmekte. İçinde sayısız tabakalaşma barındırıyor. Bir bukalemun gibi birkaç kez kılık değiştirdi. Hıristiyan Demokratlar ve Komünist Parti arasındaki "Tarihsel Uzlaşma", Bettino Craxi'nin liderlik ettiği muzaffer sosyalizm ve Sovyetler Birliği'nin ve Doğu Avrupa'daki diğer rejimlerin çöküşünü takiben sistemin politik reformu bu kılıklarından bazılarıdır. Buna rağmen bu evreler boyunca süregelen ana motifi çıplak gözle tanımak zor değildir. 1980'ler ve 1990'ların karşıdevriminin bölünmez çekirdeği farklı unsurlar içerir: 1) Post-Fordist üretim tarzının tam olumlanması (elektronik teknolojiler, çalışma süreçlerinin merkezsizleştirilmesi ve esnekliği, temel ekonomik kaynaklar olarak bilgi ve iletişim ve benzerleri), 2) toplumsal olarak gerekli emek zamanın şiddetle azalmasının kapitalist yönetimi (yapısal işsizlik, yarı zamanlı istihdam, uzun dönemli iş güvencesizliği, zorunlu erken emeklilikler ve benzerleri ile biçim alan bir emek piyasası yoluyla) ve 3) farklı farklı yönlerden geri döndürülemez olan, temsili demokrasinin büyük krizi. İkinci Dünya Savaşı'ndan

sonra kurulan Birinci Cumhuriyet sonuna geldi. İkinci Cumhuriyet köklerini bu yeni unsurların maddi temeline yerleştiriyor. İkinci Cumhuriyet hükümet biçimini ve usullerini, üretim ve emek piyasası alanlarında halihazırda ortaya çıkmış olan dönüşümlere uygun hale getirmeye çabalamalı. İkinci Cumhuriyetle birlikte post-Fordist karşıdevrim son olarak kendi kuruluşunu buluyor ve böylece tamamına eriyor.

Aşağıdaki tarihsel-politik tezlerde geçmiş on beş yılda İtalya'daki gelişmelerin bazı göze çarpan yönlerini çıkarmaya uğraşacağım; özellikle bu kitapta sunulan kuramsal tartışmalara doğrudan ampirik bir arka plan sunan yönlerini. Bu tarihsel çözümleme boyunca örnek olabilecek somut bir olay fark ettiğimde (ya da gerçekten bir "epistemolojik kırılmayı" ya da kavramsal bir yeniliği öngörülebilir hale getirdiğini fark ettiğimde) sinematografik bir sahnenin ön planının işlevine benzer bir işlev görecek olan bir arasöz yoluyla bu olayı incelemek için duracağım.

1. Tez

İtalya'da post-Fordizm, 77 hareketi diye anılan hareket tarafından vaftiz edildi. Söz konusu toplumsal mücadelelerde, düşük iş güvencesi, öğrencilerin yoğun katılımı, "iş ahlakı"na duyduğu nefret ve hareketliliği ile tanımlanan bir çalışan nüfus, tarihsel solun geleneğine ve kültürüne cepheden saldırarak üretim bandı işçisinden net bir kopuşa işaret etti. Post-Fordizm bu hengâmeden doğdu.

İtalyan karşıdevriminin başyapıtı; 77 hareketi içinde uzlaşmaz antagonizmalar olarak kendini gösteren bu kolektif eğilimleri profesyonel önkoşullara, artı değer üretiminin unsurlarına dönüştürmesi ve yeni bir kapitalist gelişme döngüsü olarak mayalanmasındaydı. 1980'lerin İtalyan neo-liberalizmi 1977'nin bir tür tersine çevrilmesiydi. Ancak aksi de aynı zamanda doğrudur, eski çatışkı döneminin, bugün hâlâ post-Fordist madalyonun öteki yüzünü, isyancı

yüzünü temsil etmeye devam ettiği doğrudur. 77 hareketi (Hannah Arendt'in o güzel ifadesini kullanmak gerekirse) "geçmişimizdeki bir geleceği" oluşturuyor; gelecek bir tarihte, *sonraki evrede* oluşabilecek potansiyel sınıf mücadelelerinin *hatırlanmasını.*

Birinci Ara Söz: İş ve İş Olmayan, ya da 77 Çıkışı

Her özgün yenilik gibi, 77 hareketi de bir marjinalleşme olgusu olarak anlaşılma hakaretine maruz kaldı, (bununla gerçekten çelişmeyen, aksine onu tamamlayan) *asalak* olma suçlamasına ek olarak. Bu kavramlar gerçekliği öyle tam ve kesin bir şekilde tersine çeviriyor ki bizim için kullanışlı bile olabilirler. Aslında 77'nin "çıplak ayaklı entelektüellerinin" (öğrenci işçiler, işçi-öğrenciler ve her türlü geçici işçinin) marjinal ve asalak olduğunu düşünenler, dayanıklı tüketim malları fabrikalarındaki düzenli işlerin "merkezi" ve "üretken" olduğunu düşünenlerdi. Onlar bu yeni özneleri, gerilemekte olan gelişme döngüsü açısından, bugün marjinal ve asalak olarak tanınabilecek bir bakış açısından görenlerdi. Ancak üretim sürecinde ve toplumsal işgünlerinde o dönemde başlayan büyük dönüşümlere yakından bakılırsa, söz konusu sokak mücadelelerine ön ayak olanlarda üretici güçlere göbekten bağlı bazı bağlantıların görülmesi zor değildir.

77 hareketi *bir anlığına,* petrol krizinden ve büyük fabrikalardaki işten çıkartmalardan sonra, yeni endüstriyel dönüşüm sürecinin başlangıcında biçim almaya başlayan yeni sınıf bileşimine ses verdi. Yeni üretici şemanın merkezi ekseni haline gelmek üzere olan emek gücü tabakasının vaktinden önceki çelişkiselliğinin, üretim tarzının radikal bir dönüşümüne eşlik etmesi ilk defa olmuyordu. Mesela manüfaktür üretiminin ilk dönemlerinde tarlalardan *halihazırda* sürülmüş ve işe konulmanın *eşiğinde* olan İngiliz serserilerinin oluşturduğu 18. yüzyıldaki toplumsal tehlikeyi hatırlayın. Aynı zamanda, Amerika Birleşik Devletleri'nde

1910'larda, yani belirgin bir şekilde emeğin sistematik olarak kalifiye olmaktan çıkartılmasına dayanan Fordist ve Taylorist üretimin uygulanmasını doğrudan önceleyen dönemdeki kalifiye olmayan işçilerin mücadelelerine de işaret edilebilir. Üretimin örgütlenmesindeki her ani dönüşüm, ilkesel olarak "şeyler" arasındaki bir ilişkiyi (yani yeni teknolojileri, yatırımların farklı bir dağılımını ve belli belirgin önkoşullarla emek gücünü) toplumsal bir ilişkiye dönüştürmesiyle "ilkel birikimin" acılarını yeniden uyandırır. Ancak kesinlikle bu geçişte bazen, daha sonra olayların sorgulanamaz seyri haline gelecek olanın *öznel bir dönüşü* ortaya çıkabilir.

77 mücadeleleri, emek piyasasını toplumsal bir birleşme alanı ve bir güç noktası haline getirerek emek piyasasının akıcılaştırılmasını kendileri üstlendiler. Farklı işler ve iş ile iş olmayan arasındaki hareketlilik, öznellikleri ve çatışkıları tanımlayan homojen pratikleri ve ortak alışkanlıkları (sekteye uğratmanın tersine) belirledi. Sonraki yıllarda Ralf Dahrendorf, Andre Gorz ve diğer pek çokları tarafından çözümlenen eğilim bu ortamda ortaya çıkmaya başladı: geleneksel kol emeğinin azalması, entelektüel emeğin kitlesel düzeyde büyümesi ve yatırım yüzünden artan işsizlik (yani ekonomik gelişmeden dolayı, onun engellerinden dolayı değil). Dolayısıyla hareket, bu eğilime bir tür *kısmi temsiliyet* sağladı; ilk kez onu görünür kıldı, bir şekilde eğilimi vaftiz etti, ama ona zıt bir yüz vererek çehresini bozdu. Aslolan bir olanağın tanınmasıydı, ücretli emeği yaşamımızda bir *hapishaneden* çok bir *ara bölüm* olarak kavramak. Sonra bunu beklentilerin altüst oluşu izledi: fabrikaya girip orda kalmaya uğraşmayı reddetmek ve aksine fabrikadan kaçınmanın ve onu terk etmenin yollarını aramak. Hareketlilik artık dayatılan bir koşul değil, olumlu bir talep ve temel bir arzu haline geldi; öncelikli bir amaç olagelen düzenli iş şimdi bir istisna ya da bir parantez olarak görülüyordu.

77'nin genç insanlarını işçi hareketinin geleneksel unsurları için anlaşılmaz kılan mücadelelerin şiddeti değil, büyük oranda bu eğilimlerdi. Çalışmama alanındaki büyümeyi ve onun istikrarsızlığını kolektif bir yola çevirdiler: *fabrika işinden bilinçli bir göç.* Bütün güçleriyle, üretimin yeniden yapılanmasına direnmekten çok onu kendi yararlarına çevirmeye uğraşarak onun sınırlamalarına ve emirlerine karşı geldiler. Kendilerini kuşatılmış, ihtiraslı bir yenilgiye mahkum bir kaleye kapatmak yerine düşmanı uzun zaman önce terk edilmiş boş kalelere saldırmaya özendirmenin olanaklarını denediler. Hareketliliğin kabulü hem gelir güvencesi talebi hem de kendini gerçekleştirme taleplerine yakın bir üretim türü fikriyle birleştirilmişti. Dolayısıyla üretim ve toplumsallaşma arasındaki bağda bir yarılma meydana geldi. Komünal birleşme uğrakları doğrudan üretim alanının dışında ve karşısında deneyimleniyordu. Bu noktada bu bağımsız toplumsallık, itaatsizlik olarak işyerinde de tanınır hale geldi. Ve bunun önemli bir unsuru "sürekli eğitim" seçeneğiydi, yani bir iş bulduktan sonra bile okulun devamı. Bu, emek arzının katılığı diye bilinen şeyi besledi, ama daha önemlisi istikrarsız ve yasadışı emek konumlarının, bilgi ve enformasyon ağları çeşitli değişen rollere göre her zaman *aşırı* kalan özneler tarafından doldurulduğu bir durum yarattı. Bu, onlardan alınıp götürülemeyen ve verili çalışma ortaklığı biçimine indirgenemeyen bir *aşırılıktı.* Donatılması ya da israf edilmesi her durumda, ücretin erişiminin ötesinde konumlanmış bir alanın dengeli bir şekilde nüfuslandırılması ve iskâna dönüştürülmesi olanağına bağlıydı.

Açıkçası, bu pratikler dizisi kimi muğlaklıklar taşır. Aslında bu pratikleri, refah devletinin krizine Pavlovcu bir yanıt olarak okumak mümkün. Böylesi bir yoruma göre, yardıma muhtaç olan eski ve yeni özneler, kamu harcamalarının kimi kalemlerini boşaltarak kendi küçük kuşatılmış bölgelerini savunmak için alana indiler. Böylece neo-liberal ve refah karşıtı politikaların kaldırmaya ya da en azından içermeye çalıştığı o kurgusal maliyetleri somutlaştıracak-

lardı. Geleneksel sol da belli bir utançla bu gayri meşru pozisyonu savunabilir ve bu tür bir "asalaklığı" lanetleyebilir. Ancak 77 hareketi belki de refah devletinin krizini tamamen farklı bir ışıkla gösterebilir; yani emek ile yardım, gerçek maliyetlerle "yanlış maliyetler" arasındaki ilişkiyi radikal bir şekilde yeniden tanımlayarak. Başlangıç aşamasında olan yapısal işsizliği kısmen önceden gören ve kısmen farklı bir anlam veren fabrikadan çıkış, provokatif bir şekilde refah devletinin iflasının kökeninde belki de iş-dışı alanı yeterince geliştirme konusunda yaşanan başarısızlığın yattığını öne sürer. Yani *iş-dışı alan çok değil, aksine çok azdır.* O halde bu kriz yardımın varsayılan boyutları yüzünden değil, yardımın büyük oranda ücretli emek biçiminde verilmesinden kaynaklanan bir krizdir. Ve tersi bir biçimde bu kriz aynı zamanda ücretli emeğin belli bir noktadan sonra yardım olarak düşünülmesinden kaynaklanıyordu. Beklentilerin aksine 1930'larda tam istihdam politikaları "önce çukurları kazın, sonra da doldurun" diyen altın sloganın altında doğmamış mıydı?

1977'lerde çelişkili biçimlerde ortaya çıkan ve daha sonra 80'ler boyunca kapitalist gelişmenin ekonomik bir paradoksu olarak süregelen temel nokta şudur: Sürekli tekrara dayalı çeşitli görevlere bölünmüş olan kol emeğinin, şişirilmiş ama katı maliyetleri yüzünden, otomasyonla ve genel olarak bilimin üretime uygulanmasının yeni bir zinciriyle rekabet edemez durumda olduğu kanıtlanmıştır. Dolayısıyla emek, saklanmış ve aşırı dolayımlanmış olan, *yüksek toplumsal maliyet* ve dolaylı yardım yüzünü gösterir. Ancak fiziksel görevlerin radikal bir biçimde "anti-ekonomik" hale getirilmesi, işçi mücadelesi yıllarının olağandışı sonucuydu ve bu elbette utanılacak bir şey değil. 77 hareketi, tekrarlı yorum, *patron yönetiminde işin toplumsal olarak asalak karakterini* kendi bildiği yolla göstererek anbean bu sonucu kendisinin kıldı. Birçok açıdan neo-liberalist yeni dalgayla boy ölçüşebilecek bir hareketti; neo-liberalizmin daha sonra

uğraştığı, fakat farklı çözümler aradığı aynı sorunlarla uğraştı. Çıkışlar aradı fakat bulamadı ve çabucak kendi içinde patladı. Ancak, sadece bir semptom olarak kaldıysa bile, bu hareket "tam istihdam"ın bitiş evresinin yönetimi için tek bir alternatif yolu temsil etti.

2. Tez

Hem sınıf hareketlerinin (askeri olarak imhası da dahil) yok edilmesine hem de endüstriyel yeniden dönüşümün ilk evresine katkısını sunduktan sonra tarihsel sol, politika sahnesinden yavaş yavaş dışlandı. 1979'da Komünist Parti ve sendikası tarafından koşulsuz olarak desteklenen "geniş uzlaşmalar" hükümeti (aynı zamanda "ulusal dayanışma" hükümeti de deniliyordu) sona erdi. Politik inisiyatifin gücü tamamen büyük sermayenin ve merkez partilerin eline geri geçti.

Sanki şimdi klasik bir senaryo oynanıyormuş gibi, reformist işçi örgütlenmeleri bir "artık yok" (artık Fordist-Keynesçi model yok) ve bir "henüz değil" (henüz ağ girişimleri, maddi olmayan emek ve bilgisayar teknolojilerinin tam bir gelişimi değil) ile ayırt edilen bir geçiş döneminde devletin yönetimine dahil edilmişlerdi. Geçiş politikaları toplumsal başkaldırıyı içermeyi ve bastırmayı hedefliyordu. Bunun peşinden yeni gelişim çevrimi başlar başlamaz, üretim bandının kitle işçileri politika ve sözleşmeye dair pazarlıklarda ağırlıklarını yitirdiler. Resmi sol mümkün olduğunca çabuk bertaraf edilmek üzere güçsüz bırakılmış bir kabuk haline geldi.

Komünist Parti'nin çöküşünün kökleri 1970'lerin sonlarına gider. Bu hikâye, emek süreçlerinin yeni biçimlenmesine bağlı İtalyan yani "Batılı" bir hikayedir. Ancak görsel bir yanılsama, 1990'da Komünist Parti'nin çözülmesine ve Demokratik Sol Parti'nin (PDS) oluşumuna götüren bu çöküşün Partinin Doğu Avrupa'nın "reel sosyalizmi"yle birleşmesinden kaynaklanmış ve Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla hızlanmış gibi görünmesini sağ-

layabilirdi. Partinin uğradığı yenilginin sembolik teyidi 1980'lerin ortalarında meydana geldi. 1984'te Bettino Craxi'nin başkanlığında hükümet "rastlantısallık noktasını", yani ücretleri otomatik olarak enflasyona göre uyarlayan mekanizmayı kaldırdı. Komünist Parti 1970'lerdeki sendika mücadeleleriyle kazanılmış bu önemli amacı yeniden gerçekleştirmek için referanduma gitti. Referandum 1985'te yapıldı ve ezici bir çoğunluğa karşı kaybedildi. Bu hezimetin sonucu, bu noktadan sonra Partinin ve sendikanın hükümetle işbirliği halinde ücretler ve çalışma günleri konusunda "gerçekçi" bir konum alması oldu. 1985'ten sonra artık bağımlı emeğin maddi koşullarının "sosyal demokratik" ya da "sendikacı" bir açıdan korunması söz konusu değildi. Post-Fordist işçi sınıfı ilk evresini "kendi" partisine ya da "kendi" sendikasına güvenemeyerek yaşayacaktı. Birinci sanayi devriminin ilk günlerinden bu yana Avrupa'da böyle bir şey olmamıştı.

İkinci Arasöz:
1980'lerde Fiat Otomobil Fabrikası'nda Sahne Değişiyor

1970'lerin son ve 1980'lerin ilk yıllarında Fiat otomobil fabrikasındaki değişiklikler genç emek gücünün çelişkili kendiliğindenciliği, Komünist Parti ile genel görünümünü değiştirmek üzere olan bir sermaye arasında işlemekte olan gaddar "diyalektiği" örnek alınabilecek bir netlikle gösteriyordu. Bir küçük örnek olarak Fiat, İtalya'nın deneyimlemek üzere olduğu "büyük dönüşümün" habercisiydi ve onu kapsıyordu. Bu üç sahneye bölünmüş tek bir oyundu.

1. Sahne: 1979 Temmuz'unda Fiat'ta üretim birçok açıdan gerçek bir fabrika işgaline benzeyen şiddetli bir grevle durduruldu. Bu kapsamlı bir iş sözleşmesi üzerindeki tartışmanın doruk noktasıydı, ama bunun ötesinde 1970'lerin işçi *saldırısının* son büyük perdesiydi. Fiat'ta işe sadece geçmiş iki yıl içinde başlayan on bin yeni işçi, en aktif katılımcılar

arasındaydı. Bunlar bütün açılardan (düşünme biçimi, öğrenim düzeyi ve metropol alışkanlıkları) öğrencilere ve 1977'de sokakları dolduran geçici işlerde çalışan işçilere benzeyen "tuhaf" işçilerdi. Yeni işçiler kendilerini iş ritimlerini gayretkeş biçimde sabotaj etmeleriyle tanımlamışlardı. "Yavaşlık" tutkularıydı. Fiat fabrikasının abluka altına alınmasıyla üretim zamanının "geçirgenliğini" ve esnekliğini yeniden olumlamak istiyorlardı. Komünist Parti ve sendika, onların işe karşı bu memnuniyetsiz tavırlarını açıkça kınayarak onları tanımadıklarını ilan etti.

2. Sahne: 1979 sonbaharında Fiat, üretim birimlerindeki mücadelelerin tarihsel önderlerinden olan 61 işçiyi işten atarak karşı saldırı başlattı. Ancak işçilerin işe dair nedenler yüzünden atılmadığını belirtmek gerekir. Bu kararın resmi açıklaması, 61 işçinin bir şekilde "terörizme" bulaşmaları varsayımıydı. Hakimin elinde şüpheliler hakkında işlem yapması için kullanabileceği hiçbir somut kanıt olmamasının çok az bir önemi vardı. Şirket "biliyordu" ve bu yeterliydi. 61 işçinin olduğu perde, "ulusal dayanışma" hükümetiyle ve onun bütün kurum dışı toplumsal mücadeleleri silahlı ayaklanmayla eşitleme stratejisiyle büyük bir uyum içindeydi. Komünist Parti ve sendika eleştirilerini birkaç biçimsel ayrıntıyla sınırlandırarak Fiat'ın kararına arka çıktı.

3. Sahne: Bir yıl sonra, 1980 sonbaharında Fiat 30 bin işçinin işten çıkartılmasını öngören bir yeniden yapılanma planı açıkladı. Fordist fabrika dağıtılacak ve gelecek için bir endüstriyel arkeoloji alanı haline gelecekti. O zaman için koalisyon hükümetinin dışında olan Komünist Parti'nin bütün örgütsel gücünü verdiği 35 günlük bir grev başladı. Partinin genel sekreteri Enrico Berlinguer fabrika girişlerinde bir toplantı düzenledi; bu olay ileriki yıllarda resmi solun militanları tarafından pek itibarla anılacaktı. *Ancak aslında her şey için çok geçti.* 61 işçi liderinin kovulmasını destekleyen ve yeni alınan işçilerin kendiliğinden mücadelelerini

lanetleyen Komünist Parti ve sendika, fabrikadaki işçi örgütünü yok etmişti. Başka bir deyişle, kendilerinin de her şeye rağmen bindikleri dalı kesmişlerdi. Ancak yalan ve kendini kandıran bir tarih yazımı 35 günlük grevin belirleyici bir dönüm noktası olduğunu iddia edebilir. Gerçekten her şey önceden, 1977 ile 1979 arasında oynanmıştı. Kavgayı kazanmak için Fiat, kitle tabanına dayanabildi: ara kademe işçileri, ustabaşılar ve ofis çalışanları. Ekim 1980'de Fiat Torino'da işçi grevinin sürdürülmesine karşı bir yürüyüş örgütledi ve 40 bin kadar göstericiyi kendisine çekti. Fiat'ın yeniden yapılanma planı hayata geçti.

3. Tez

1984 ve 1989 arasında İtalyan ekonomisi kısa bir altın çağ yaşadı. Üretkenlik endeksleri sürekli olarak yükseldi, ihracatlar genişledi ve borsa sürekli bir büyüme gösterdi. Karşıdevrim, 1848'den sonra III. Napolyon için çok kıymetli olan bir standardı gözler önüne serdi: *Enrichessez-vous*, kendini zenginleştir. Bu hızlı büyümenin önde gelen sektörleri elektronik, iletişim endüstrisi (bu yıllar Silvio Berlusconi'nin şirketi Fininvest'in olağanüstü büyüdüğü yıllardı), rafine kimya endüstrisi, Benetton gibi (ürünün ticarileştirilmesini doğrudan örgütleyen) "postmodern" tekstil endüstrileri ile hizmet ve altyapı unsurlarını üreten işlerdi. Otomobil endüstrisi bile, küçültülerek yeniden yapılandırıldıktan hemen sonra, yıllarca istisnai kârlar biriktirdi.

Emek piyasasının doğası bu yıllarda etkileyici biçimde değişti. İstihdam daha az kurumsallaşmıştı ve kısa dönemliydi. Yarı istihdamın ve aralıklı ya da kısa dönemli işlerin "gri alanında" inanılmaz bir büyüme vardı. Bu durum aşırı sömürünün ve durgunluğun hızla birbirinin yerini almasına götürdü. Bütün olarak endüstriyel emek talebi azalmıştı. Marx "aşırı nüfuslanma" ya da "yedek ücretli emek ordusu" (kısaca işsizler) hakkında yazarken bunları üç farklı tipe ayırdı: *akıcı* aşırı nüfus (bugün buna fire, erken emeklilik

vs. diyoruz), (teknolojik yeniliğin herhangi bir anda emeği azaltabildiği) *gizli* aşırı nüfus ve (yasadışı emek, görünmeyen emek ve iş güvencesi olmayan işler dahil olmak üzere) *durgun* aşırı nüfus. 1980'lerin ortalarından başlayarak Marx'ın yedek endüstriyel işgücü ordusunu çözümlediği kavramların, artık bunun yerine, işçi sınıfının kendisinin varoluş tarzı haline geldiği söylenebilir. İstihdam edilmiş emek gücünün hepsi, yapısal bir koşul olarak "aşırı nüfuslanmayla" (ister akıcı, gizli ya da durgun olsun) karşı karşıya. Emek gücü her zaman potansiyel olarak boldu.

"Profesyonellik" kavramı dolayısıyla yeniden tanımlandı. Tekil bir işçide değer verilen ve ondan beklenenler, artık endüstriyel disiplin sonucunda işyerinde geleneksel olarak edinilen "erdemleri" içermiyor. Post-Fordist üretim tarafından istenilen görevleri yerine getirmek için gerekli olan, gerçekten belirleyici yetenekler; doğrudan üretim süreçlerinin dışında, "yaşam dünyasında" edinilenlerdir. Başka bir deyişle profesyonellik artık genel bir toplumsallık, kişiler arası ilişkiler kurma kapasitesi, bilgiyi kontrol etmek ve dilbilimsel mesajları yorumlama yeteneği, sürekli ve ani yeniden dönüşümlere uyum sağlama kabiliyetinden başka bir şey değil. 77 hareketi böylelikle *çalıştırıldı*. Göçebeliği, düzenli bir işe karşı isteksizliği, girişimciliğe dair kendine yeterliliği ve hatta bireysel otonomi ve deneyimleme isteği, bütün bunların hepsi üretimin kapitalist örgütlemesi içinde bir araya getirildi. Örneğin İtalya'da 1980'lerde "otonom emeğin" kitlesel büyümesine ya da daha doğrusu bazen aile işletmelerinden biraz daha büyük olan, daha önce bağımlı işçiler olan kişiler tarafından kurulan bir dizi mikro işe işaret etmek yeterlidir. Bu "otonom emek" gerçekten 77'de başlamış olan fabrika rejiminden göçün bir devamıdır. Ama büyük sermayenin değişken taleplerine tam anlamıyla tabi kılınmıştır ya da daha kesin bir ifadeyle, en geniş İtalyan endüstri

gruplarının üretim maliyetlerinin bir kısmından kaçmayı başarmalarını sağlayan kendine özgü bir tarzdır. Otonom emek, nerdeyse her zaman son derece yüksek düzeydeki kendi kendine sömürüyle çakışır.

4. Tez

1983 ile 1987 arasında başbakanlık yapmış olan Bettino Craxi'nin başkanlık ettiği Sosyalist Parti (PSI) İtalya'da yaşanmakta olan üretimdeki, toplumsal ve kültürel alanlardaki dönüşümü en iyi anlayan ve yorumlayan politik örgüttü.

1970'lerin sonları ve 1980'lerin başlarında Sosyalist Parti kendi varoluşunu güvenceye alma çabasıyla, iki ana partinin, Hıristiyan Demokratların ve Komünistlerin yasama ve yürütmeye dair konularda anlaşma arama yönündeki tutarlı politikalarına karşı bir çeşit gerilla savaşı yürüttü. Aldo Moro'nun Kızıl Tugaylar tarafından rehin tutulduğu dönemde Craxi'nin rehinenin serbest bırakılması için teröristlerle görüşmeler yapılmasını destekleyerek (Komünistler tarafından teşvik edilen ve Hıristiyan Demokratlar tarafından kabul gören) uzlaşmaz çizgiye karşı çıkmasının nedeni budur. Aynı nedenden dolayı Sosyalist Parti, kamu düzeni için çıkarılan özel yasalara, "olağanüstü hal" mantığına ve gizli silahlı gruplarla savaşmak için sivil özgürlüklerin sınırlandırılmasına karşıydı. İki ana ortağının (Komünistler ve Hıristiyan Demokratlar) boğucu sarmalamasından çık mak için Sosyalist Parti kendini "devlet aklına" ibadeti reddeden bir politik unsur olarak konumlandırdı. Putperestler onları asla affetmeyecek. Bu daha özgürlükçü tutumları sonucu, Sosyalist Parti 77 hareketinin içinde yeşermiş olan diğer farklı toplumsal öznelerin yanı sıra daha önce aşırı sola katılmış kimi unsurlardan da beğeni topladı.

Yıllar boyunca Sosyalist Parti, üretimin kapitalist yeniden dönüşümünün özgün sonucu olan bağımlı emek tabakalarına kısmi bir politik temsiliyet sağlayabilmeyi başardı. Özellikle "kitlesel entelektüelliği",

başka bir deyişle bilgi, enformasyon ve iletişim hammaddeleriyle üreten çalışanları etkiledi ve kendine çekti. Bu noktada açık ve net olmak istiyorum. Gerici partilerin köylüler ya da işsizlerden oluştuğu farklı dönemler ve ulusal bağlamlardan birçok örnek verilebilir; örneğin 19. yüzyılın sonunda Amerika Birleşik Devletleri'ndeki halkçı popülist hareketi düşünün. Aynı şekilde, 1980'lerin İtalya'sında da Sosyalist Parti *kitlesel entelektüelliğin gerici partisiydi.* Bu, söz konusu partinin bu emek gücünün koşullarıyla, zihniyetiyle, arzuları ve yaşam biçimleriyle etkin bir bağ kurduğu, ama onu tamamen sağa döndürdüğü anlamına geliyor. Bağ gerçek, dönüş ise besbelliydi. Eğer bu boyutlardan herhangi biri göz ardı edilirse bütün bir olgu anlaşılmaz hale gelir.

Sosyalist Parti kitlesel entelektüelliğin (statü ve gelir açısından) en yüksek unsurlarını bağımlı emeğin geri kalanına karşı örgütledi. Yeni bir hiyerarşiler ve ayrıcalıklar sistemi içinde, bilginin ve enformasyonun üretim süreci içindeki yüksek önemini sıkça dile getirdi. "Halkçı liberalizm" mitini besleyerek "farklılığın" eşitsizlik, toplumsal statü ve baskıyla aynı anlama geldiği bir kültürü teşvik etti.

5. Tez

Fransa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde olanlara karşıt olarak İtalya'da postmodern düşüncenin hiçbir kuramsal tutarlılığı yoktu; ancak doğrudan *politik* bir anlamı vardı. Daha kesin bir ifadeyle, bir yanıyla *uzlaşmacı* (çünkü 1970'lerdeki sınıf hareketlerinin yenilgisinin "gerekliliğini" göstermeye çalışıyordu), bir yanıyla da *mahcup* bir düşünceydi (çünkü halihazırdaki duruma övgüler düzmekten, "genel iletişim toplumundaki" içkin olanakları kutlamaktan asla yorulmuyordu). Postmodern düşünce 1980'lerin karşıdevrimine bir kitle ideolojisi sundu. "Tarihin sonu"yla ilgili bütün lakırdı

İtalya'da öforik bir feragat yarattı. Yaşam tarzlarının ve kültürel tarzların katlanarak çoğalmasına duyulan ayrım gözetmeyen heves; ağ tipi girişimlere, elektronik teknolojilere ve çalışma ilişkisinin sürekli güvencesizliğine tamamen işlevsel, küçük bir metafizik *hazır giyim* oluşturdu. Çoğunlukla medyada çalışan postmodern ideologlar, belli bir yere kadar geleneksel olarak parti görevlileri tarafından yerine getirilen işlevi doldurarak, post-Fordist emek gücü üzerinde *dolaysız bir etik-politik yönelimi* dayatma rolünü üstlendi.

Üçüncü Arasöz: İtalyan İdeolojisi

1980'lerde hakim fikirler katlanarak çoğaldı, farklılaştırıldı ve bazen acı bir şekilde birbirine zıt bin bir ağızdan ifade edildi. Geçtiğimiz on yılın sonundaki kapitalist zafer dizginsiz bir çoğulculuğa izin verdi: Otobüsteki işaretlerde söylenildiği gibi "arkada yer var". Ancak "İtalyan ideolojisiyle" uğraşmak, bu kendinden memnun çatlamayı bütün bir çekim merkezine, katı ortak varsayımlara doğru izlememizi gerektiriyor. Bu görünüşte uzak olan konumlar arasındaki kesişmeleri, ortaklıkları ve tamamlayıcılığı araştırmak anlamına geliyor.

1980'lerin İtalyan kültürü nasıl da eşekler, sihirbaz rahip (Magi), kuzular, kutsal aile vb. ile –tek bir gösteri için çeşit çeşit maskeyle- tamamlanan bir ahır sahnesine benziyor? Bu kültürün bir boyutu, farklı toplumsal dinamikleri *doğallaştırma* yönündeki yaygın eğilimdir. Bir kez daha toplum, adlandırılamaz nesnel yasalarla donatılmış bir "ikinci doğa" olarak yeniden oluşturulur. Farklı olan şey, ki bu gerçekten dikkate değer bir noktadır, klasik sonrası bilimin modellerinin, kategorilerinin ve metaforlarının gündelik toplumsal ilişkilere uygulanmasıydı: Newtoncu doğrusal nedensellik yerine Prigogine'in

termodinamiği, evrensel çekimin yerine kuantum fiziği ve Mandeville'in "arıların fablı" yerine Luhmann'ın sistemler teorisinin sofist biyolojizmi. Buna göre, tarihsel-toplumsal olgular; *entropi*[1], *fraktal*[2] ve *autopoiesis*[3] gibi kavramlar temelinde yorumlanır. Toplumsal sentezler, belirlenemezlik ilkesi ve kendine göndermelilik paradigması temelinde önerilir.

Postmodern İtalyan ideolojisinin ön kabulleri, kuantum fiziğinin *sosyolojik* açıdan kullanımına ve üretici güçlerin temel parçacıkların nedensel motoru olarak yorumlanmasına dayanır. Ancak topluma doğal bir düzen muamelesi yapma yönündeki bu yeni eğilim nereden geliyor? Ve daha önemlisi eğer toplumsal ilişkilere uygulanırsa bu belirlenemezci ve kendine göndermeli modern doğa bilimi kavramları, ne tür sıra dışı mutasyonların hem semptomu hem de gizemlileştirilmesidir? Bu soruya şu deneme niteliğindeki yanıtı önerebiliriz: Toplum fikrinin bu en son ve çok özgün doğallaştırılması tarafından konulan büyük yenilik *emeğin rolü* ile ilişkilidir. Bireylerin ve grupların davranışlarını içeriyormuş gibi görünen bu geçirgensizlik; hem zenginliğin üretiminde hem de kimliklerin, "dünyanın imajlarının" ve değerlerin oluşumunda emeğin (endüstriyel emek, kol emeği ve tekrarlı emek) azalan öneminden kaynaklanır. Bu "geçirgensizlik" *belirlenemezci* bir temsiliyete elbette çok uygun düşer. Emek, temel toplumsal bağ olarak işlevini yitirirken yalıtılmış bedenlerin "konumlarını",

[1] Evrendeki düzensizlik eğilimi, bir sistemin düzensizliğinin ölçüsü. (ç.n.)

[2] Kendi kendini tekrar eden ama sonsuza kadar küçülen şekilleri ifade eder. Fraktal yapılarda bir cismin hangi noktası alınırsa alınsın büyütülüp bakıldığında yine başlangıçtaki şekille karşılaşılır ve bu işleme ne kadar devam edilirse edilsin, aynı olay tekrarlanır. (ç.n.)

[3] Toplumsal yaşamın idamesi için gerekli olan yenilenme, kendini yeniden üretme eylemi. (ç.n.)

"yönlerini" ya da etkileşimlerinin sonucunu yerleştirmek imkânsız hale gelir. Üstelik bu belirlenemezcilik, post-Fordist üretici etkinliğin artık sessiz bir neden ve sonuç, ya da öncüller ve sonuçlar zinciri olarak değil, daha çok dilbilimsel iletişim olarak ve dolayısıyla eşzamanlılığın baskın geldiği ve tek anlamlı nedensel bir yönün olmadığı etkileşimli bir karşılıklı ilişki tarafından oluşturulması sayesinde daha da kuvvetlenir. İtalyan ideolojisi ("zayıf düşünce", parçanın estetiği, "karmaşıklığın" sosyolojisi ve benzeri) bilginin, iletişimin ve üretimin yeni bağını kavrar ve aynı zamanda *doğa*ya indirger.

6. Tez

Karşıdevrime direnme biçimleri nelerdir? Ve karşıdevrimin bu kadar başat olarak belirlediği İtalyan'ın toplumsal sahnesinden yükselen çatışkılar nelerdir? İlk olarak olumsuz bir noktayı netleştirmek yararlı olacaktır. Bu biçimlerin ve çatışkıların listesine İtalyan Yeşillerinin pratiği dahil *değildir.* Almanya'da ve başka yerlerde çevrecilik temel motiflerini 1968'den miras alırken, İtalya'da aksine çevrecilik 1970'lerin sınıf mücadelelerine karşıt olarak doğdu. Radikal eylemden el çeken ve onu kınayanlarla dolu ılımlı bir politik hareketti. Son yılların diğer kolektif deneyimleri burada bizim için çok daha yararlı olacaktır: birincisi baştan aşağı İtalya'da gençler tarafından kurulan "toplum merkezleri"; ikincisi 1980'lerin ortalarından beri işyerlerinde kurulan sendika dışı taban komiteleri ve üçüncüsü post-Fordizmin "merkezine", yani üretim süreci içinde bilginin merkeziliğine ciddi şekilde karşı koyan 1990'da aylar boyunca üniversite faaliyetini sekteye uğratan öğrenci hareketi.

1980'lerin başından itibaren bütün ülkede büyümeye başlayan toplum merkezleri *ayrılma* arzusuna bir beden kazandırdı: hakim yaşam biçimlerinden, galiplerin mitleri ile ritüellerinden ve medyanın gürültüsünden ayrılma. Bu

ayrılma gönüllü bir marjinallik, kendi kendine kabul ettirilen bir getto, farklı bir dünya olarak ifade edildi. Daha somut olarak bir "toplum merkezi" gençler tarafından işgal edilen ve konserler, tiyatro, kolektif kafeterya, yabancı göçmenler için yardım ve kamusal tartışmalar gibi alternatif etkinlikler için bir mekâna dönüştürülen boş bir binadır. Kimi durumlarda bu merkezlerde, yüzyılın başındaki eski sosyalist "kooperatif" modellerini hatırlatan küçük zanaat atölyeleri ortaya çıktı. Ancak genel olarak bu merkezler devlet aygıtlarının sızamadığı bir çeşit kamusal alan oluşturdu (ya da sadece oluşturmaya çalıştı). *Kamusal alanla* ulusal ekonomik krizden mahalledeki kanalizasyon sistemine, eski Yugoslavya'daki savaşlardan kişisel uyuşturucu sorunlarına ortak yararlarla ilgili meselelerin özgürce tartışıldığı bir ortamı anlatmaya çalışıyorum. Son yıllarda çok sayıda merkez; politik belgeleri, toplumsal "yeraltından" fısıltıları ve çığlıkları, toplumsal hareketlerin haberlerini ve kişisel mesajları dolaştıran alternatif bilgisayar ağlarından yararlanıyor. Bütün olarak düşünüldüğünde toplum merkezleri giderek artan çalışma-dışı zamana otonom bir görünüş ve olumlu bir içerik kazandırma çabasıdır. Ancak bu çaba, İtalya'da "Yerliler için ayrılmış bir arazi parçası" gibi hayal edilen bir tür ayrı ve yalıtılmış bir topluluk kurma yönündeki, neredeyse her zaman deneyimi belirleyen (ve kederlendiren) bir eğilimle sekteye uğradı.

Cobas (*Comitati di base*) olarak bilinen işçi taban komiteleri ilk olarak (unutulmaz ve başarılı emek kavgaları ile 1987'de okulları durduran) öğretmenler, demiryolu işçileri ve kamu çalışanları arasında oluşturuldu. Bunu takiben Cobas kimi fabrikalara yayıldı (özellikle fabrika içindeki seçimlerde geleneksel sendikanın (CGIL) çökertildiği Alfa Romeo fabrikasına). Taban komiteleri ücretler ve çalışma koşulları üzerinde oldukça ciddi birçok çatışkıya yol açtı. Kendilerini daha çok toplum merkezlerine ve öğrencilere bağlamaya çalışarak ve böylelikle post-Fordist

"karmaşıklık" düzeyindeki politik örgütlenme biçimlerinin taslağını çizmeye çabalayarak "yeni sendika" olarak anlaşılmaya karşı çıktılar. Her şeyin ötesinde demokrasi isteğine ses verdiler. Bu demokrasi, 1980'ler boyunca kamu çalışanlarının grev hakkını ciddi şekilde ortadan kaldıran yasama hükümlerini hedef almıştı. Ayrıca genel anlamda da yeni üretim süreçleri tarafından yerinden edilmiş bulunan, tekelci bir tröste yakışır yöntemler ve usuller edinen, kendini otoriter bir devlet yapısı olarak yeniden tanımlayan sendikaları hedef alıyordu. Cobas'ın talihi 1992 sonbaharında Amato hükümetinin ("sosyal harcamaları", emeklilik ücretlerini, tıbbi destekleri ve benzerlerini şiddetli bir biçimde düşüren) manevrasını takip eden protesto grevleri süresince zirvesine ulaştı. İtalya'nın başlıca bütün şehirlerinde sendika "işbirlikçiliğine" karşı sert protestolar oldu ve Cobas tarafından düzenlenen karşı gösteriler sendika toplantılarını engelledi. Bu "tekelci devlet sendikası"yla hesaplaşmaya başlayan küçük bir Tiananmen'di.

Toplum merkezleri ve Cobas hemen hemen etkin bir biçimde "direnişin" erdemlerini taşırken öğrenci hareketi (1990 Şubatında ortaya çıkışı bir panterin Roma hayvanat bahçesinden isabetli kaçışına denk geldiği için Panter hareketi olarak adlandırılmıştı) en azından bir an için kitlesel entelektüelliğin doğru ve uygun bir "karşı saldırısını" ifade ediyor gibi görünüyordu. O ana kadar sadece kapitalist yüzünü göstermiş olan bilgi ile üretim arasındaki konjonktür, birdenbire çatışkıları derinleştirmek için kullanabilecek bir kaldıraç ve değerli bir politik kaynak olarak gösterilmişti. Hükümetin öğretimi "özelleştirme" projesini protesto etmek için işgal edilmiş üniversiteler aylar boyunca, büyük şehirlerde hâlâ herhangi bir kolektif güçten yoksun, binlerce ayrı kola dağılmış olarak görünen maddi olmayan emek (araştırmacılar, teknikerler, bilgisayar uzmanları, öğretmenler, kültür endüstrisi çalışanları ve benzerleri) için bir referans noktası haline geldi. Ancak Panter hareketi ufak

bir iz bırakarak çabucak söndü. Politik eylemin devamlılığını güvenceye alacak uygun hedefleri saptamakta başarılı olamadı. Kendi merkezi üzerine düşünerek, kendisini çözümleyerek felce uğratılmış olarak kaldı. Ancak uyuşturucu etkisine sahip kendine göndermelilik önemli bir noktayı açıklığa kavuşturdu: Kitlesel entelektüellik, politik sahneye girebilmesi ve yok edilmeyi hak edenleri yok edebilmesi için kendisini bir reddedişler dizisiyle sınırlayamaz, tersine kendinden başlayarak kadınların ve erkeklerin kapitalist ilişki dışında neler yapabileceğini, *olumlu olarak* kurma ve deneyimleme yoluyla örnekleyebilmeli.

7. Tez

1989'da "reel sosyalizmin" çöküşü, İtalya'daki politik sistemi (yeniden birleşmenin yansımalarına rağmen Almanya da dahil olmak üzere) başka herhangi bir Batı Avrupa ülkesinden çok daha radikal bir biçimde altüst etti. Ekonomik durgunluğun ağır şoklarına denk gelen bu beklenmedik deprem; 1980'lerin kapitalist dönemine bir "panzehirin", yani gelir dağılımında en azından görünüşte bir yeniden denge elde etmeye niyet etmiş bir toplumsal mücadeleler dizisinin ortaya çıkışını engelledi. Cobas ve Panter hareketi tarafından verilen işaretler ciddi bir eşiğe ulaşmak ve sürekli kitle pratikleriyle yayılmaktan çok, İtalya'nın kurumsal başarısızlığının gürültüsü ile örtüldü ve bastırıldı. Post-Fordist üretim tarzının ortaya çıkardığı özneler ve ihtiyaçlar, pervasız büyücünün çıraklarına isteklerini sunmaktan çok uzak kalarak, kendi yüzlerini saklayan aldatıcı maskeler giymek zorunda kaldı. Birinci Cumhuriyetin hızlı çözülüşü (Silvio Berlusconi'nin ifadesini kullanmak gerekirse) "sermaye İtalyası"nın sınıf dinamiklerini görünmez kılmaya varasıya kadar belirledi.

Berlin Duvarı'nın yıkılışı İtalyan kurumsal krizinin nedeni değildi, daha doğrusu içinde serpilir göründüğü ve her gözlemciye açık hale geldiği dışarıdan bir durumdu. Ulusal

politik sistem Doğu-Batı çatışmasıyla hiçbir ilgisi olmayan uzun süreli bir hastalıktan kıvranıyordu, kuluçka dönemi 1970'lerde başlamış bir hastalıktan. Sistem tüketimden eriyip gidiyordu: *temsili demokrasinin*, onu ayırt eden kuralların ve usullerin, üzerinde yükseldiği temellerin *sönüp gitmesi*. Doğu Avrupa rejimlerinin felaketi İtalya üzerinde herhangi bir yerden daha çok etki bıraktı; çünkü tamamen farklı bir trajedi için teatral bir kostüm sunmuş, farklı bir kökten gelen bir krizin üzerine bindirilmişti.

İş toplumunun çöküşü, politik temsiliyet mekanizmalarını derin bir düzensizlik içine soktu. İtalya'da İkinci Dünya Savaşı'ndan beri politik temsiliyet, "üreticiler" ve "vatandaşlar" arasındaki kimlik üzerine oturtulmuştu. Birey emek içinde, emek ise devlet içinde temsil ediliyordu; bu endüstriyel demokrasinin temel ekseniydi (ve aynı zamanda refah devletinin). Bu eksen, "ulusal dayanışma" hükümetleri 1970'lerin sonlarında süre giden değerlerini tahammülsüz bir şevkle kutlamak istediğinde zaten parçalanıyordu. İlerleyen yıllarda üretici yapıların büyük dönüşümü hızını aldığında, bu eksen paramparça oldu. Refahın üretiminde fabrika emeğinin azalan ağırlığı, soyut bilgilerin ve dilbilimsel iletişimin onun içinde oynadığı belirleyici rol ve toplumsallaşma süreçlerinin çekim merkezlerinin fabrikanın ve ofisin dışına kayması, tüm bunlar İtalyan Anayasası'nın dediği gibi "emek üzerine kurulu" Birinci Cumhuriyet'in temel bağlarını parçalamıştı. Post-Fordist işçiler politik temsiliyet mantığından kendilerini ilk sıyıranlardı. Kendilerini bir "genel çıkar" içinde görmüyorlar ve kendilerini asla devlet makinesiyle bütünleştirmeye razı değillerdi. Çekingenlik ya da nefretle rahatsız bir biçimde, kolektif kimliklerin ucuz vantriloklarından daha öte bir şey olarak düşünmedikleri politik partilerin kenarında kalıyorlardı.

Bu durum sadece farklı değil, ama karşı çaplarda olan iki olanak açıyor. Birincisi demokrasi kavramının temsiliyet kavramından özgürleştirilmesi ve dolayısıyla temsiliyete dayanmayan demokrasi biçimlerinin icadı ve pratikleri. Elbette bu, politika-

nın sadece basitleştirilmesinden doğacak yanlış bir kurtuluş değil. Aksine temsiliyete dayanmayan demokrasi, eşit derecede karmaşık ve gelişkin bir işleyiş tarzı ister. Aslında, ayrıcalıklarını aşındıran ve yeteneklerini emen devletin idari aygıtlarıyla doğrudan çatışırlar. Bu aynı üretici güçleri -iletişim, bilgi, bilim- politik eyleme çevirme çabası post-Fordist üretici süreçlerde ağırlık taşır. Birinci olanak arka planda kaldı ve bir süre daha arka planda kalmaya devam edecek. Karşıt olanak ise aksine etkili oldu. Temsili demokrasinin yapısal olarak zayıflaması, politik katılımın ya da daha doğrusu kısaca demokrasinin eğilimsel bir sınırlandırılması olarak görülür oldu. İtalya'da kurumsal reformları uygulayanlar, temsiliyetin sert ve geri döndürülemez krizi yoluyla, bu krizi devletin otoriter bir yeniden örgütlenmesini meşrulaştırmak için kullanarak kendilerini güçlendirdi.

8. Tez

1980'lerin seyri içinde İtalya'da Birinci Cumhuriyet'in utanç verici sonunu gösteren, hiç şüphe götürmeyen sayısız emare vardı. Aşağıdakiler de dahil birçok işaret temsili demokrasinin çöküşünü duyuruyordu:

> İstikrarlı bir hükümet biçimi, farklı zamanlarda gizli silahlı mücadeleye, kamu borçlarına ya da göçmen sorunlarına karşı koymak için kabul gören kurumsal bir teknik olarak "olağanüstü hal" (yani özel yasalara başvurma ve bu yasaları uygulayacak istisnai organların oluşturulması);
> Parlamenter-siyasal sistemin birçok işlevinin idari alana devredilmesi ve böylece yasalar üzerinde bürokratik "kararnamelerin" üstün gelmesi;
> (Terörizmin bastırılması süresince onaylanmış) hakimlerin her şeyin üstündeki gücü ve bu gücün onlara verdiği, politikanın yerini alabilme rolü ve
> Başkanlık görevinin son yıllarında "sanki" İtalya (parlamenter cumhuriyetten ziyade) bir başkanlık

sistemiymiş gibi davranmaya başlayan Başkan Cossiga'nın anormal davranışları.

Berlin Duvarı'nın yıkılmasından sonra eli kulağında olan krizin bütün belirtileri, temsili demokrasinin en görünür simgesinin -yasama meclisi seçimlerindeki oransal kriterin- çözülmesi için kamu desteğini kazanmak adına yürütülen (sağdan sola bütün kurumsal partilerden neredeyse tam destek gören) kampanyada yoğunlaşmıştı. 1993 yılında referandumun eski normları iptal etmesinden sonra, çoğunluğa dayalı seçim sistemi getirildi. Bu olay, politik sınıfın büyük bir bölümüne yolsuzluk suçlamaları getiren *mani pulite* (temiz eller) adlı yargı operasyonuyla birlikte, geleneksel partilerin çözülüşünü hızlandırdı ya da tamamladı. Daha önce belirttiğim gibi daha 1990 yılında Komünist Parti, sınıfsal temele dair herhangi bir atfı tamamen kaldırarak ve kendisini "ılımlı" bir parti ya da kamuoyu partisi olarak sunarak Demokratik Sol Parti'ye dönüştürdü. Hıristiyan Demokrat Parti, Halkçı Parti adını aldığı 1994'e kadar azar azar geriledi. Merkezdeki küçük partiler (birçok açıdan radikal bir kurumsal reform ihtiyacını önceden gören Sosyalist Parti dahil) neredeyse bir gecede yok oldu.

Ne olursa olsun 1990'ların başında İtalyan politik sistemini sallayan süregiden sarsıntının belirgin boyutu, *yeni sağın* oluşumuydu. Bu hiçbir şekilde muhafazakâr bir sağ değildir, daha çok kendini yeniliğe adamış, bağımlı emek nosyonuna aşırı bağlı ve zamanımızın temel üretici güçlerine partizan bir ifade verebilen bir sağdır.

9. Tez

1994 politik seçimleriyle iktidara gelen bu Yeni Sağ temel olarak iki örgütsel özneye dayanır: tamamen ülkenin Kuzey bölgelerinde kök salmış Lega Nord (Kuzey Ligi) ve birçok te-

levizyonun, yayınevinin, inşaat şirketinin ve büyük marketin sahibi Silvio Berlusconi'nin etrafında toplanan Forza Italia (İleri İtalya).

Lega Nord yeniden keşfedilen köklere dayanan, etnik olarak kendi kaderini tayin mitini yeniden canlandırır. Kuzey'deki nüfus, devletin merkezileştirici aygıtlarına herhangi bir yetki devretmeksizin, gelenek ve göreneklerini değerli kılmalıdır. Yerel kimlik (bölgeye ya da şehre dayalı) politik temsiliyetin boş evrenselciliğine ve vatandaşlık kavramında ima edilen dayanılmaz soyutlamaya karşı konulur. Ancak Lega Nord tarafından yayılan yerel kimlik, özellikle güneydeki İtalyanlar ve Avrupa Topluluğu'nun dışından gelen göçmenlere karşı güçlü ırkçı tonlar taşır. Lega Nord eski ile postmodern olanı birlikte dokuyan bir federalizm biçimi önerir. Alberto da Giussano (Lombardili bir ortaçağ *condottieresi*[4]) ultra-liberalizmle birleştirilir ve "toprak ve kan" şiarı mali isyanla birlikte atılır. Bu keskin karışım ülkenin ekonomik olarak en gelişmiş bölgelerinde geçtiğimiz on yıl içinde olgunlaşarak yayılan devlet karşıtı eğilime ses verdi. Zamanla Lega Nord küçük ve orta ölçekli post-Fordist işletmelerin ulusal devletten göreceli bir özerklik sağlayabileceği bir kitle temeli haline gelebildi. Üretici örgütlenmenin yeni niteliğinin varlığıyla ve yakın gelecekteki Avrupa bütünleşmesinin ışığında İtalyan devlet makinesi birçok açıdan uygun olmadığını gösterdi. Lega Nord'un *ulusaltı* protestosu paradoksal biçimde *ulusüstü* meseleler hakkındaki politik kararları erteleme yönünde bir destek işlevi görüyor.

Öte yandan Forza Italia, temsili demokrasinin geleneksel usullerini iş dünyasından türeyen model ve tekniklerle değiştiriyor. Seçmen, hem pasif hem de halkoylamasına dayalı bir konsensüs vermesi beklenen bir (televizyon)

[4] 13. ve 14. yüzyılda İtalyan şehir devletlerini dışarıdan gelen saldırılara karşı koruyan paralı askerlerin komutanı. (ç.n.)

"kamuoyu" ile eş tutulur. Üstelik parti biçimi kuvvetle "ağ girişimleri" yapısını yeniden üretir. Forza Italia'yı destekleyen "kulüpler", fanatik bir ofis yöneticisi ya da isim yapmaya karar vermiş bir bölgesel noter gibi, geleneksel politikanın dışındaki profesyonellerin kişisel inisiyatifleri temelinde gelişti. Bu kulüplerin partiyle ilişkisi, bağımsız emeğin ve küçük aile işletmelerinin ana şirketle olan ilişkilerine çok benzer; kendi politik ürünlerini pazarlamak için tanınmış bir markaya dayanmak zorundadırlar. Fakat bir yandan da etiketi altında çalıştıkları şirketin iyi bir isim yapmasını sağlayarak tarz ve davranışlarla ilgili kesin kurallara uymak zorundalar. Sosyalist Parti'nin 1980'lerin ortalarında yaptığı gibi Forza Italia, bilgisayar ve iletişim teknolojilerindeki, yani post-Fordizmin teknolojik ve etik fırtınası içinde oluşmakta olan toplumsal sektörlerdeki işçileri kendi'sine bağladı.

Yeni Sağ en sonunda en yüksek umutlarımıza yakışacak unsurları kavrıyor ve geçici olarak kendinin kılıyor; anti-devletçilik, politik temsiliyetten kaçınan kolektif pratikler ve kitlesel entelektüel emeğin gücü. Bütün bunları bir şeytan karikatürüyle maskeleyerek çarpıtıyor. Ve bu uzun ara bölümün perdesini çekerek İtalyan karşıdevrimini sona erdiriyor. Bu oyun bitti- yenisi başlasın!

Otonomist Marksizm ve Sınıf Mücadelesi*

Harry Cleaver
Massimo de Angelis

Birinci bölüm: Otonomist Marksizm

Massimo De Angelis: İtalya, Fransa, ABD vb. gibi çeşitli ulusal "ekolleri" içeren Otonomist Marksizmden, ilk kez siz bahsettiniz. Bu geleneği, Marksizm-Leninizm ya da Frankfurt Okulu gibi Marksizmin diğer kollarından ayıran temel öğeler nelerdir?

Harry Cleaver: Ayrı bir gelenek olarak "Otonomist Marksizm" kavramına anlam veren şey, daha geniş Marksizm geleneği içinde, işçilerin otonom gücünü sermayeden ve resmi örgütlerden (örneğin, sendikalar, siyasal partiler) otonom- vurgulayan çeşitli hareketleri, politikaları ve düşünürleri tanımlayabilmemizdir. "Otonomi" kavramı ile, işçilerin kendi çıkarlarını tanımlayabilme ve onlar için mücadele edebilme -sömürüye karşı tepkiden ya da tanımı kendinde bir "liderlik"ten öteye geçebilme ve sınıf mücadelesini biçimlendirecek ve geleceği belirleyecek bir saldırı pozisyonuna geçme- yetilerini kastediyorum.

Marksizm-Leninizm ve Frankfurt Okulu, sermayenin gücüne odaklanma eğilimindedirler ve özsel olarak tahakküme tepkisellikleri içinde işçileri ele almış ve onları, devrim için harekete geçirecek dışarıdan bir öncülüğe bağlı kılmışlardır. Marksist-Leninistler, bilindiği gibi, genel sınıf çıkarlarını kavrayabilme ve bunu yalnızca "ekonomik" taleplere kilitlenmiş olarak görülen işçilere öğretme yetisine sahip, profesyonel devrimci aydınların siyasal partisine öncelik tanıyagelmişlerdir. Fabrika içinde kapitalist hegemonya konusunda, büyük oranda ortodoks Marksist analizleri kabul eden ve bu görüşü, bir bütün olarak kültür ve toplumu da içerecek şekilde genişleten eleştirel kuramcılar da, araçsal tahakkümün nüanslarını kavrayabilme ve karanlığın içinden aydınlığa doğru yolu bulabilme yetisine sahip, profesyonel aydınların rolüne öncelik vermişlerdir. Her iki durumda da yalnızca ampirik ve tarihsel analizin değil, aynı zamanda kuramın da özü, tahakküm mekanizmalarını ve işçilerin sayısız kurban edilme şekillerini anlamayla ilgilenmiştir. Her iki yaklaşım da, işçilerin bu mekanizmaları parçalama, sistemi krize sokma ve toplumsal yapıyı yeniden oluşturma gücünü incelemeyi başaramamıştır. İşçilerin gücüne dair bir kuram geliştirememeleri sonucu, tahakkümü kavrayışları da, kapitalist iktidarın olumsallığını ve nasıl da sıklıkla ve azgınca kendi denetimini, yani varlığını sürdürebilmek için otonom olarak gelişen işçi sınıfı öznelliğine uyum sağlamak zorunda kaldığını göremedikleri için, sınırlı kalmıştır. Sonuç olarak, kuramsal kavrayışları dahi tek yönlü kalmış ve ne yazık ki mücadelenin önünü açmaktan daha çok kapitalist iktidarın zafer türküsüne dönüşmüştür.

De Angelis: Bunlar bizi bir sonraki soruma taşıyor. "Otonomist Marksizm" ile diğer Marksist gelenekler arasındaki farkın siyasal açıdan önemi nedir?

Cleaver: "Kendi" gücümüzü, kapitalizmin sınıfsal çatışkıları ve bu çatışkıların gelişimi üzerine olan düşüncemizin merkezine koymanın siyasal önemi, ancak kendi gücümüzü

doğru bir şekilde değerlendirdiğimizde, o gücü artırma yönünde ilerleyebileceğimiz gerçeğine dayanır. Tüm zamanımızı sermayenin kendi yapma gücünden, bizi şu şekilde sınırlama ya da bize şunu yaptırma gücünden bahsederek geçirirsek, asıl bizim ne yapacağımızı konuşma araçlarından yoksun kalırız ve çoğu zaman da umutsuz ve amaca aykırı eylemlerin içinde buluruz kendimizi. Oysa ki, sahip olduğumuz gücün değerlendirmesinden ve sermayenin yapıp ettiklerinin bu güce karşı bir yanıttan öteye gitmediğinden başlarsak, mücadelemizde nasıl devam edeceğimizle ilgili daha iyi bir yerde olacağız.

De Angelis: Örneğin?

Cleaver: Avrupa ve Kuzey Amerika'da serbest ticaret alanlarının oluşturulması yönündeki güncel hareketleri ele alabiliriz. Geleneksel ortodoks Marksist analizler, bu tür hareketleri, kâr oranlarının düşme eğilimine bir yanıt veya bir düzenleme rejiminin krizine yanıt ya da dünya ölçeğinde kapitalistler arası rekabette bir başka akıllıca adım olarak kapitalist gelişmenin iç yasaları açısından anlama çabasındadır. Bu görüşlerin hiçbiri, işçilerin gücünün analizi yolunda pek bir şey içermez ve dolayısıyla da, nerede olduğumuz ve bu durumla nasıl baş edebileceğimiz konusunda bir şey ifade etmez. Aksine kapitalizmin güncel krizini, önceki kapitalist stratejilerin işçilerin gücünü durdurmayı ve araçsallaştırmayı başaramaması açısından ele alan Otonomist Marksist bir analiz, böylesi bir hareket noktası sunacaktır. Örneğin, sabit sermayenin serbest ticaretle ilişkili olarak artan hareketliliği (örneğin, ürünler artık A ülkesine gemiyle geri taşınabildiği için, üretim tesisleri A ülkesinden B ülkesine taşınıyor), işçilerin hareketliliği ve gücüne bir yanıt olarak görülebilir (örneğin, göçmenlerin otonom hareketleri ve yoğun sabit sermaye yatırımlarının olduğu ülkelerde, işçilerin dayattığı zorluklar ve maliyetler). Böylesi bir analiz, "serbest ticaret" meselesini "ırkçılık" ve "etnik temizlik" gibi diğer şeylerle ilişkilendirmekle kalmaz; aynı zamanda gücü krize neden olan gruplar arasında mücadelenin dolaşımı için siyasal bir strateji sunar.

Bu yüzden Kanada, ABD ve Meksika'da mücadele eden yüzlerce grubun, Kuzey Amerika'da bir araya gelerek kıta çapında –eski geleneksel sendika ya da parti yoluyla değil– yeni bir örgütlenme biçimi içinde ilişkilendiklerini öğrendiğimizde, ne şaşırmalı ne de bu tür örgütlenmeleri eski kalıplara sokmaya çalışmalıyız. Tersine, yeni kıtasal sınıf bileşimi, yeni örgütlenme biçimlerini gerektirmektedir ve bizler de bunun inşa edilmesine katkı sunmaya hazırız.

De Angelis: *Reading 'Capital' Politically* kitabınızda, toplumsal mücadeleler açısından Otonomist Marksizmin tarihsel evrimini tartışıyorsunuz. İtalyan ve Amerikan Otonomist Marksizmi birbirini nasıl tamamlıyor, farkları neler? Her ikisinin evrimi hakkında, bize biraz tarihsel ipuçları verebilir misiniz?

Cleaver: Bu konuda ilk başta, İtalyan ve Amerikan Otonomist Marksizminin birbiriyle ilişkili ve bağlantılı kökleri olduğunu belirtmek gerekir. Her ikisinin de kökeni, Bolşevik iktidarının devlet kapitalizmine dönüşmesine karşı bir tepki ve bunu takiben Sovyet iktidarının ve savunucularının eleştirisinde yatar. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, İtalya'da işçi otonomisinin doğuşu, kısmen partilerinkine karşı yeni tabandan bir Marksizmin uluslararası olarak dolaşımına dayanır. Danilo Montaldi, ABD'deki eski Troçkistlerce yapılmış ve Fransa'da (yine eski Troçkist bir ekip tarafından) çevrilip yayınlanmış bir çalışma olan "Amerikan İşçisi"ni çevirdi ve dolaşıma soktu. Hem bu çalışmayı yapan "Johnson-Forest" Eğilimi hem de bunu Fransızca'ya çeviren "Socialisme ou Barbarie" (Ya Sosyalizm Ya Barbarlık), hem Sovyet hem de Troçkist Marksizm-Leninizme eleştirel duruyorlar, Marksizmi ve mücadele siyasetini yeniden düşünmek için, yüzlerini tekrar işçilere doğru çeviriyorlardı. Montaldi'nin çabaları, İtalyan "operaismo"nun temel çalışmalarında –Alquati, Panzieri ve "Quaderni Rossi" çevresindeki diğerlerinin çalışmalarında– sonuç buldu. Tüm bunlarda, hem kuramsal hem de siyasal gündemin

merkezine işçilerin otonom gücünü koyan ve bu süreçte Marksizmle sınıfı yeniden bir araya getiren, Marksizmin bir yenilenmesini görüyoruz.

Elbette bunlar, farklı koşullar ve farklı sınıf bileşimleri nedeniyle, İtalya'da ve ABD'de farklı gelişti. İtalya'da ilk vurgu, FIAT'ın başını çektiği kuzeydeki büyük araba fabrikalarındayken, ABD'de de, 1950'li yıllarda Detroit bölgesinde, büyük araba fabrikalarında bir yoğunlaşma vardı. Ancak İtalya'da analiz ve siyaset (artan şekilde Güney'den gelen genç işçilerce yürütülen) fabrikadaki teknolojik değişim ve gelişmenin sınıf politikasına yönelirken, ABD'de analiz ve siyaset ırka odaklanmıştı –önce sivil haklar hareketiyle, sonra da 1960'lı yılların ortalarında kentsel ayaklanmalar ve sonra da fabrikalardaki militan işçilerin artan şekilde genç ve siyahlardan oluşmasıyla. Her iki ülkede birbirini takip eden sınıf mücadelelerinin dinamiklerinin farklı olması sonucu, kuramın gelişiminin de farklılaşması şaşırtıcı olmasa gerek.

Kuramsal düzeyde, İtalya'daki otonomist kuram, kökleri Gramsci'ye dayanan İtalyan komünizminin hakim ve oldukça gelişmiş kuramlarının içinden ve onlara karşı gelişirken, ABD'de (ve Fransa'da da) otonomist kuram, daha az gelişmiş bir Troçkist arka plana dayanıyordu. Her iki ülkede de genel gelişme hattı benzer olmasına karşın, İtalya'daki daha zengin ve gelişmiş tartışmalar, Marksist kuramın daha bütünlüklü bir şekilde yeniden düşünülmesini ve daha sistematik yeni kuramsal paradigmaların –örneğin, sınıf bileşimi kuramı gibi– ortaya çıkmasını sağladı. ABD'de otonom mücadelelere dair Marksist kuramların, siyahlar, *chicano*lar[1], öğrenciler ve kadınlar tarafından hızla gelişen hareketler karşısında sayıca az ve marjinal olduğu da bir gerçektir. Bu yüzden, tarihsel olarak bu kuramın bu mücadeleler üzerindeki etkisini ya da bu

[1] ABD'de, özellikle Kaliforniya'da yaşayan Meksika kökenliler (ç.n.)

mücadelelerin bu kuramın oluşmasını nasıl etkilediğini inceleyecek olsak da, bunu geliştiren Marksistler hiçbir zaman mücadelelerin merkezinde olmamışlardı. Amerikan Solu dediğimizde, "Otonomist Marksizm"den çok daha bulanık ve geniş bir şeyden bahsediyoruz. 1970'lere ve 1980'lere kadar devam eden 1960'lı yılların kitlesel hareketlerine dahil olanlar, kendilerini hiçbir şekilde Marksist olarak tanımlamamışlardı -her ne kadar Marksist fikirlerden etkilenmiş ya da Marksist kuram açısından anlamlı mücadelelerin içinde yer almış olsalar da. Aslında, Amerika'daki "Yeni" Solu "tanımlayan" şey, sadece "Eski" Solun parti siyasetinin değil, aynı zamanda onun Marksist kuramının özünün reddi idi.

İtalya'da ise solun yaygınlığı ve ideolojik ve örgütsel gücü, otonomist kuramın gelişiminin ve etkisinin, 1960'lar ve 1970'lerde sınıf mücadelesinin ayrılmaz bir parçası olduğu anlamına geliyordu. Çoğu aktivist, kendisini açıkça Marksist olarak görüyor ve mücadeleyi Marksist terimlerle kavramsallaştırıyordu. Böylelikle İtalyan "Yeni Solu" içinde, militanların, eski solun ne örgütlenmesine ne de fikirlerine uyan çeşitli mücadeleleri açıkça Marksist bir dille dillendirdikleri, siyasal bir "otonomi" alanı ortaya çıktı. Bu yüzden, hem Amerika'da hem de İtalya'da "Yeni Sol" kavramını kullanmak anlamlıyken, "Otonomist Marksizm" İtalya'daki süreci tarif etmek için çok daha uygun.

İkinci Bölüm: Sermaye Düzeninin Doğası –İş

De Angelis: Sizin kapitalizmi, işin sınırsız dayatılmasına dayalı bir sistem olarak tanımlamanızın siyasal açıdan anlamı nedir?

Cleaver: Çoğu geleneksel Marksizm, kapitalizmi tözden daha çok biçimsel bir yerden tanımlamıştır. Yani neredeyse hepsi, sermayenin işçileri sömürdüğü özgün bir biçim olarak gördükleri ücretli emeğe odaklanmışlardır. Bu yüzden, işçi sınıfının alışıldık tanımı, ücretli proletaryadır. Bu yüzden, sömürüye merkezi bir yer verilir. Bu yüzden,

siyasal amaç, ücret sisteminin ortadan kaldırılmasıdır. Ücret biçimine yapılan bu vurgu, emeğin ya da işin sadece tüm insan toplumlarında verili, doğal bir şey ve insanlığın en temel belirleyici özelliği değil, kapitalizmi ortadan kaldırmanın iş ilişkisinin genelleşmesini gerektireceğine yönelik kuramsal bir anlayıştan kaynaklanıyordu. Yani, sosyalizm ve komünizm, herkesin sömürü olmaksızın, kişisel ve kolektif bir doyum ile çalıştığı, tek-sınıflı bir toplum olacaktı.

Bir süredir benim söylemeye çalıştığım şey ise, kapitalizmin toplumsal ilişkilerinin tözüne, yani işe odaklandığımızda tamamen apayrı bir görüşle, Marksist kuramın apayrı bir okumasıyla ve kapitalizmin yıkılması ve değiştirilmesine dair farklı bir siyasetle karşı karşıya kalacağımızdır. Kapitalizm, yalnızca iş yoluyla insanları sömüren bir sistem değildir ki sömürüye son verip işi koruyalım. Kapitalizm, tüm yaşamı işe bağımlı kılan ve bunu yaparak çalışmaya zorladıklarını yabancılaştıran ve insanların kendilerini gerçekleştirme yolları geliştirmelerine engel olan bir toplumsal sistemdir. Yaşamın işe boyun eğmesi –diğer yaşamsal etkinlikler için çok az enerjimiz kalacak şekilde– uzun saatler çalışmak zorunda kalmamızın ötesinde, diğer etkinliklerin de yaşamın emek gücü olarak yeniden üretilmesine yönelik etkinliklerle sınırlı olması anlamına gelir.

Örneğin, "ücretliler", sıradan bir çalışma haftasının her bir gününde (genellikle Pazartesiden Cumaya kadar) uyanık oldukları saatlere sermaye için işte çalışırken doğrudan el konulması yetmezmiş gibi, sözde "boş" zamanlar da iş için hazırlanarak, evden işe ve işten eve yolda ya da işin yorgunluğunu atmaya çalışarak, yani kısacası ertesi gün yeniden işe gidebilmek için ne gerekiyorsa onu yaparak geçirirler. Ücretli olmayanlar içinse, örneğin evdeki ücretlendirilmemiş emekçiler (yani, genellikle ev kadınları, çocuklar ve bazen de erkekler) için, "boş" zaman çoğunlukla ev "işine" adanır. Bu iş, yalnızca ev yaşamının yeniden üretilmesiyle kalmaz; çocukların işçileştirilmesini ve işçilerin de

işçi olarak yeniden üretilmesini sağlamayı gerektirir. Başka bir deyişle, kadınlar çocuk doğurur; ama (kimi zaman kocalarıyla beraber) çocukları emirlere uyma, arzularını ve doğallıklarını kontrol altında tutma ve söylenenleri yapma (tıpkı okulda öğretmenlerin yaptığı gibi) yönünde eğitmek durumundadırlar. Böylelikle, çocukların kendi kendilerine hayatı keşfetme özgürlükleri ellerinden alınmış ve işe konulmuşlardır, kendilerini işçiye çevirme ve anne babalarını da bu şekilde yeniden üretme işine. Benzer şekilde, ev kadını olarak kadınlar da, yalnızca kocaları için/kocalarıyla çalışmakla kalmazlar, aynı zamanda kocalarını doyurarak, elbiselerini temizleyerek, etrafı düzenleyerek, cinsel ve psikolojik hizmet sunarak, patronlarını ya da kendilerini vurmadan her gün yeniden işe gidebilmelerini mümkün kılar ve emek gücü olarak kocalarının yeniden üretimini sağlarlar. Benzer analizler, hafta sonları ya da tatillerde "boş" zaman için yapılabilir. Kısacası, ileri sürdüğüm şey (eleştirel kuramcıların uzun süredir iddia ettiği gibi) sermayenin tahakküm mekanizmalarını fabrikanın ötesine yaymakla kalmadığı, aynı zamanda bu mekanizmaların, yaşamın iş olarak yeniden üretilmesi de dahil olmak üzere, işin dayatılmasını içerdiğidir.

Şimdi asıl olarak feminist hareket içindeki kadınlar tarafından geliştirilen bu argümanlar, (her ikisini de "otonomist Marksistler" arasına aldığım) İtalya'da Mariarosa Dalla Costa ve Amerika'da Selma James gibi kadınların çalışmalarıyla Marksist bir ifade buldu. Bu argümanlar, sonradan sermayenin kendisini yeniden üretebilmek için nasıl tüm yaşamı işe çevirdiği ve toplumun tümünü nasıl büyük bir "toplumsal fabrikaya" ya da bir ıslahevine çevirdiğini anlamak için, okul işi ve köylülerin çalışmaları gibi diğer ücretlendirilmeyen emek biçimleriyle ilişkilendirilerek ele alındı.

De Angelis: Burada sınıfın otonomisinin rolü nedir?

Cleaver: Sermayenin nasıl ücretli iş dışında da işi dayatmaya çalıştığının kavranılmasına, ücretli iş düzenini işçi

sınıfı açısından kavrayışımız eşlik etmelidir; yani bu dayatma, her zaman için mücadele ile beraber gelir. Nasıl ki işçiler, fabrikanın ya da şirketin içinde işin dayatılmasına iş yavaşlatmalar, grevler, sabotajlar ve *detournement*[2] ile direniyorlarsa, emeklerinin ücreti ödenmeyenler de, yaşamlarının işe indirgenmesine direnirler. İşte tam da bu noktada, otonomist kuram eleştirel kuramın çıkmazını aşar. Tamamlanmış ve kusursuz tahakkümü ile kapitalist hegemonyanın içinde sabitlenmek yerine, insanların işçiye indirgenmeye karşı mücadele etme güçlerini fark etmeli ve dillendirmeliyiz. Tam da sermaye yaşamın bütününe müdahale etmeye ve şekil vermeye çalıştığı için, yaşamın bütünü isyan eder; yaşamın en ufak parçası, en kuytu köşesi bu baskıya karşı bir ayaklanma alanı haline gelir. Evde ev kadınları grev yapar ya da sokağa çıkarak isyanlarını kolektifleştirir. Öğrenciler, kurumların dışında özgürleşmiş bir öğrenme imkânı sunan "özgür üniversiteler" yaratmak için sınıfları ya da okulları ele geçirir. Köylüler, ürünlerinin (ve dolayısıyla işlerinin) piyasaya tabi kılınmasını reddederek, karşılıklı dayanışma ağları inşa etmek için el ele verir. "İşsizler", ücretli iş peşinde koşmayı reddeder. "Kültür", ıslah ve araçsallaştırma ile özgürleşme arasında en sert sınıf mücadelesinin alanı haline gelir.

Tüm bunların fark edilmesi, sınıf mücadelesinin artık her yere yayıldığı gerçeğinin yanı sıra, "ücretlilerin ve ücretli olmayanların mücadelesinin, ortak bir şekilde işin reddi, yani yaşamın işe indirgenmesinin reddi ve alternatif var oluş biçimleri için mücadele ekseninde içkin olarak iç içe geçtiği" anlamına gelir. Böylelikle, Eski Solun yaptığı ücretli proletarya olarak işçi sınıfı tanımı, sermaye ücretli olmayanları da kendi yeniden üretimi için içermiş olduğundan

[2] Yönünü değiştirme, saptırma, zimmetine geçirme, anlam kayması gibi anlamları olan bu Fransızca sözcük, sermayenin ürünlerine el koyarak bir şekilde yönünü değiştirip anlam kaymasına uğratmayı içeren stratejileri kasteder. (ç.n.)

değil, ücretlendirilmeyenlerin mücadeleleri ücretlilerinkini tamamladığı için, artık geçersizdir.

Aynı zamanda, yaşamın işe indirgenmesinden kaçan alternatif yaşam biçimleri mücadeleleri çok çeşitlidir. Eski Marksist kavrayışla, kapitalizmin yerini alan homojen bir sosyalizmin aksine, komünizmi alternatifler çeşitliliği olarak görmeliyiz. Devrim, tek tip bir planın bir diğer tek tip planla ikame edilmesini değil, bir patlamayı, indirgemecilikten kaçışı gerektirir. Sınıfın farklı kesimlerinin otonom mücadelelerinin önemi burada yatar.

De Angelis: Burada, Marksist kuramın geleneksel yorumlarıyla oldukça belirgin bir farklılık var.

Cleaver: Elbette, çünkü Marksist kuramın, özellikle de değer kuramının çoğu yorumunun fark edemediği şey, Marx'ın değer kuramının, Marx toplumda tek değer kaynağı olarak emeğe taptığı için değil, geçmişte ve şimdi de yaşamın evrensel olarak emeğe dönüşümü kapitalizmin temel tahakküm aracı olduğu için, "emek" kuramı olduğudur. Diğer sınıflı toplumlar, birilerinin başkalarını çalışmaya zorlamasını gerektiriyorken –feodalizmde serfler, eski Akdeniz toplumlarında köleler zorla çalıştırılıyordu– dünya tüm bir tarih boyunca yaşamın iş olarak yeniden tanımlandığı bir başka toplum görmemişti. Pek çok kişi, Marx'ın *1844 Elyazmaları*'ndaki yabancılaşma analizini, işin kapitalizm tarafından çarpıtılmasının eleştirisi olarak okumuş ve sosyalizm ve komünizmin, işi bu çarpıtmadan kurtaracağı sonucuna varmıştır. Bence yanıldıkları şey, Marx'ın işe odaklanmasının, yabancılaşmamış işin insanî var oluşun önkoşulu olduğuna, işin insanlığı "tanımladığına" inanmasından kaynakladığını düşünmeleriydi. Aksine, Marx'ın analizinde işe odaklanmasının, kapitalizmin tahakkümünü kurmasında işin oynadığı merkezi rolden kaynaklandığını görmeliyiz. Marx'ın *Kapital*'de, *Grundrisse*'de ve başka yerlerde de, insanların yalnızca (onları sömüren) kapitalist iş olduğu için değil, "yaşam işe indirgenemez olduğu" için işe karşı mücadele ettiklerini teslim ettiğini hatırlamalıyız.

İşin kapitalizmde –yabancılaşma olarak– niteliksel dönüşümü, yalnızca örgütlenmesinden değil, aynı zamanda "niceliksel yayılmasından" kaynaklanır. Marx'ın mutlak artı değer ve çalışma günü mücadelesi üzerine olan tartışmada belirttiği gibi, sermaye, artı emek ve artı değer ile işin yayılması yoluyla tahakkümünü kurar. Emek süreci üzerine olan bölümde, tartışmanın genel olarak işten kapitalizm içinde işe kaymasındaki temel mesele, niceliksel yayılmasıdır. Çalışma gününe dair bölümdeki temel mesele ise, bu yayılmaya karşı ve sonra da azaltılması için işçi sınıfının mücadelesidir. *Grundrisse*'de emek değerin, harcanabilir zaman olarak değer yönünde aşılması tartışmasındaki temel mesele ise, emek zamanın azaltılmasıdır. Tekrar tekrar Marx'ın kapitalizm sonrası toplum kurgusu, çalışmak dışında birçok şey yapan bir birey (ve kolektivite) imgesi etrafında şekil alır. Yabancılaşmanın aşılması, ancak işin son derece zengin insan var oluşunun ayrılmaz birçok parçasından yalnızca biri haline gelecek şekilde, bu tür işin niceliksel azalması ile mümkün olabilir. "İşin" özgürleşmesi, ancak "işten" yani kapitalist bir şekilde yaşamın işe indirgenmesinden özgürleşme ile mümkün olabilir. Bunları gördüğümüz zaman, tüm eski sosyalist yanılsamaların verimlilik, üretkenlik kavramlarından özgürleşecek ve mücadele, devrim ve özgürlüğü eşzamanlı olarak, işin hayatın merkezinden uzaklaşması ve işin yeniden kuruluşunu da insanî gelişmenin gerçekleştirilmesinin diğer şeylerin yanında bir yolu olarak özgürce düşünebileceğiz.

De Angelis: Küresel ölçekte kapitalist işin sınırsızca dayatılması ne anlama geliyor? Kuzey ve Güney dinamiğinde ne tür bir "otonomi" alanı mevcut?

Cleaver: Tüm bunlar, küresel bir ölçekte anlamını, ancak Güney'in durumunu Kuzey ile beraber kavradığımızda bulur. Kapitalizm, her zaman küresel bir sistem olmuştur. Daha ilk başlardan, ilkel birikim döneminden beri, kapitalizm küreseldir. Afrika'nın köleleştirilmesi ve Amerika'da

(soykırım yoluyla) toprakların ele geçirilmesi, İngiliz ve Kuzey Avrupa kapitalizminin gelişiminin ayrılmaz bir parçasıydı. Manchester'ın dokuma tezgâhlarındaki İngiliz işçilere işin dayatılmasını sürdürebilmek adına gerekli pamuğu üretebilmek için Afrikalılar, Cherokee'nin çalınan topraklarında köleleştirilmek zorundaydılar. Emperyalizmin öyküsü, ancak kısmen zenginliğin talan edilmesi, pazarların açılması ve sermaye için yeni pazarların elde edilmesinin öyküsüdür. Tüm bunlar, küresel olarak dünya halklarını işçiye çevirme ve sonra kontrol etmek amacıyla onları sürekli olarak bölme ve yeniden bölme sürecinin uğraklarından başka bir şey değildir. 19. yüzyılda Hintli dokuma işçileri, İngiliz tezgâhlarında işlerini koruyabilmek için başparmaklarını kopardılar; bir yüzyıl sonra, Kuzey Amerikalı ve Kuzey Avrupalı tekstil işçileri işten çıkarılırken, Asya ve Latin Amerikalı işçiler yer değiştiren atölyelerde çalıştırıldı. Bunlar, yalnızca kapitalist gelişmenin farklı aşamaları değil, işçilerin mücadelelerinin değişen biçimlerine yanıt olarak küresel sınıf bileşimindeki değişimlerdir.

Emperyalizmi, Leninist anlamda ülkelerin diğer ülkeleri sömürmesi olarak anlayamayız. Sınıf gücündeki değişen dengeler açısından ulus devletlerin politikalarını anlamalıyız. "Değerlerin fiyata dönüşümünün" öyküsü, sermayenin, denetimini maksimize edebilmek için işçi sınıfı üzerinde var olan denetimi oranında farklı şekillerde kendini yeniden kurmasının öyküsüdür. Niçin dünyanın diğer yerleri "az gelişirken", kimi kısımları "gelişmiş"tir? Büyük oranda bunun nedeni, gelişmiş bölgelerde insanlar daha kârlı bir şekilde çalıştırılırken, diğerlerinde bunun mümkün olmayışıdır. Marksistlerin çoğu kez göremedikleri şey, "azgelişmiş" bölgelerde işçilerin, sermayenin koşullarıyla, yani kârlılık koşuluyla çalıştırılmayı "reddettikleridir". Onların "geri kalmışlığı", işçi sınıfı kategorisine girmeyi reddetmeleridir. Azgelişmişlik, onların zayıflığının (örneğin, yüksek bir ücrete sahip olmayı beceremeleri) değil, aksine oradaki güçlerinin

ifadesidir. Ülke içindeki işçileri kurban olarak görmenin uluslararası karşılığı, diğer yerlerdeki işçileri, uluslararası ücret/gelir hiyerarşisinde en alttakileri yalnızca sömürülen ve ezilenler olarak görmektir. Aslında gelişme ve az gelişme, yalnızca bir durum olduğu gibi bir süreci de tanımladıkları için değil, ayrıca stratejilere de işaret ettikleri için, yanıltıcı kavramlardır. Bugün, bir zamanlar hızla gelişen Amerika ve Kuzey Avrupa sanayi bölgeleri, geri kalma durumu ile karşı karşıyadır. Bu durum, ancak sınıf mücadelesinin değişen ritmi ve hiyerarşinin tüm seviyelerine yapılan saldırılar tarafından defalarca tehdit edilen bütünün içinde değişen güç dengeleri açısından anlaşılabilir. Daha geniş bağlam içindeki yerel farklılıkların özgünlüklerini kavramayan hiçbir sınıf iktidarının güncel krizinin analizi fayda getirmez. Sermaye, küresel ölçekte hareket eder; işçi sınıfı mücadelesi, her yerde gerçekleşir. Bu yüzden, anti-kapitalist strateji, tıpkı kapitalist strateji gibi küresel olarak kurulmalı ve hayata geçirilmelidir. Çokuluslu sermaye; çokuluslu şirketler, devletler-arası ilişkiler ve uluslarüstü devlet biçimleri (örneğin IMF) yoluyla kendisini örgütler. Biz de, küresel bir ölçekte mücadelelerimizin uluslararası dolaşımını örgütlemeliyiz. "Küresel düşün, yerel hareket et" yeterli değil; yerel eylemlerimiz birbirini tamamlamalı ve bu kesinlikle kendi kendine olmaz.

Üçüncü Bölüm: İşin Reddi

De Angelis: 1970'li yıllardan sonra, işin reddi yönündeki teorik tartışma gündemden kalkmış gibi görünüyor. Bu şüphesiz, ret deneyimi ile bu analize ilham veren kitlesel işçinin zayıflaması, bölgesel olarak parçalanması ve yeni bir sınıf bileşiminin ortaya çıkmasıyla ilişkilidir. Hatta kimileri, bu kurucu güç ile işe karşı mücadele arasındaki ilişkiyi kuramsallaştırmadan, "emeğin kurucu gücünden" bahsetmekte. Siz ise aksine, işin reddinin ne somut mücadeleler ne de politik/teorik kavramsallaştırma düzeyinde terk

edilemeyeceğini düşünüyor gibisiniz. Bunun üzerinde biraz durabilir miyiz?

Cleaver: İtalya'da "işin reddi"nin belirgin bir talep olarak ortaya çıkışı, işçi sınıfının ilkel birikimden bugüne dek her zaman için işe karşı mücadele ettiğini gayet iyi hatırlattı. Zaman zaman işin azaltılması, yaşamın işten özgürleştirilmesi, Marx'ın *Kapital*'de yazdığı 10 saatlik ya da 8 saatlik işgününde olduğu gibi belirgin bir talep olmuştur. 1880 ile 1940 arasında, ABD'de işçilerin mücadeleleri çalışma haftasını ikiye bölmüş ve hafta sonunu yaratmıştır. Diğer zamanlarda, özellikle de resmi emek hareketi iktidardayken, bu talep bastırılmış ve ancak gündelik hayatta işçilerin pasif direniş ve sabotaj eylemlerinde görünecek şekilde sahne arkasına itilmiştir. Böylesi belirgin ve iyi bir şekilde ifade edilmiş bir talebin ortaya çıkışının sonucunda, Marksist *kuram* önemli bir şekilde yenilenmiştir. Örneğin, 1950'li yıllar boyunca, işçi mücadelelerinin otonomisini tanıyan ve kuramsallaştıran, farklı sınıf kesimlerinin (örneğin zenciler, kadınlar) otonomisini anlamlandıran otonomist Marksistlerde bile, devrimin can alıcı noktasının işi kendine mal ederek özgürleştirmek olduğu fikri hakimdi. İtalya'da kitle işçilerinin kitlesel reddi, iş tahakkümün bir aracı olduğu müddetçe, işçilerin işe karşı (ve dolayısıyla yalnızca işçi olmaya karşı) mücadele edeceği gerçeğini canlı bir şekilde hatırlattı. Geriye dönüp baktığımızda, 1960'lı ve 1970'li yılların sonlarındaki toplumsal çatışkı, hatta bu çatışkının kahramanları taleplerini bu kavramlarla dillendirmediklerinde dahi, büyük oranda işe karşı mücadele açısından anlaşılabilir. Öğrenci ayaklanmalarının büyük bir kısmı, sermayenin ihtiyaçları yerine öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılayacak şeyleri öğrenme zamanı ve imkânı talebiyle beraber, emek gücü yaratma işinin reddine dayalıydı. Kadınların ayaklanmalarının büyük bir kısmı ise, toplumsal fabrikadaki geleneksel rollerinin bir reddi olarak görülebilir: yeni bir toplumsal cinsiyet ve toplumsal ilişki

talebi ile beraber doğurganlık ve yeniden üretim rollerinin reddi. Amerikan şehirlerinin sokaklarında siyahların ayaklanmaları ise yalnızca bir çaresizlik çığlığı değil, birikim sürecinde onlara atfedilen rollere karşı bir isyandı da: kenara atılmış, emek pazarının işlemesini sağlayan yedek iş gücünün bir parçası olarak en düşük ücretli işlerde çalışan, yaşam sınırının altında yaşayan, siyasal katılımdan dışlanmış vs. Onların reddi, tıpkı öğrencilerin ve kadınlarınki gibi belli birtakım işlerin reddi olduğu kadar, genel olarak da işin reddiydi. Ama maalesef insan olmanın anlamı olarak yabancılaşmamış emeğe yoğunlaşan geleneksel Marksistler, kapitalizm içindeki bu temel antagonizmayı çok çabuk unuttular ve tekrar tekrar işçinin yanı sıra yönetici olma hedefiyle "üretim araçlarını ele geçirmek", "fabrikayı ele geçirmek" (ya da savaş sonrası dönemin toplumsal fabrikasında "şehri ele geçirmek") isteyen yüzyıl başındaki devrimcilerin ideolojisinin içine geri düştüler.

Sınıf bileşimdeki dönüşüm, fabrikanın bölümlerinin ayrışması, kitlesel işçiye dayalı örgütlenmenin, "toplumsal işçinin" (*operaio sociale*) daha esnek veya akışkan örgütlenmesine doğru kısmi parçalanışı, bu temel antagonizmayı değiştirmez. Bu söz edilenler, ancak mücadele biçimini değiştirir. 1978'de Milano'da Mimarlık Fakültesi'nde "*fabbrica diffusa*" (yaygın fabrika) üzerine düzenlenen bir konferanstaydım. Bu konferansta fabrikanın yayılmasının, kapitalizmin fabrikayı kendi isteğiyle gönüllü olarak terk etmiş olan "toplumsal işçi"nin ortaya çıkışına ayak uydurması mı, yoksa kitlesel işçinin mücadelelerine karşı verilmiş akıllıca bir kapitalist yanıt mı olduğu üzerine ciddi tartışmalar dönmüştü. O zamandan beri bu mesele üzerine azımsanmayacak miktarda yapılan araştırmadan, her iki duruma da kanıt bulunabilir. Ne var ki, ister arz ve talebin manipülasyonuyla (finansın, piyasaların, girdilerin) dolaylı olarak işin dayatılmasını koordine eden bir şirketten ya da ister tüm dünyada araştırmacı ağlarını birbirine bağlayan,

iç içe geçmiş, sabit olmayan yüksek teknoloji dünyasından bahsedelim, bireylerin ve bireylerden oluşan küçük grupların üretim araçlarının bir kısmını doğrudan kontrol ediyor olması, yine de sermaye için çalışmak zorunda bırakıldıkları gerçeğini değiştirmez. Her zaman için, kendi üretim araçları üzerinde doğrudan denetim hakkı olan kimi işçiler olmuştur: örneğin bağımsız çalışan kamyoncular ve zanaatkârlar, küçük çiftçiler ve köylüler. Bu üretim araçlarının, şimdi bilgisayarları ve yazılım tasarımı ya da imalat ekipmanlarını içermesi, hâlâ sermaye için çalışmak zorunda bırakıldıkları gerçeğini değiştirmez. "Maddi olmayan emeğin" dayatılması, tıpkı "maddi" emeğinki gibi bir tahakküm biçimidir. Beyninizle çalışmak zorunda bırakılmanız –ki bu, her zaman işin ayrılmaz bir parçası olagelmiştir– sömürünün koşullarını değiştirir, ama gerçekliğini değiştirmez. Bu durum, yalnızca baskının işleyiş koşulları ile reddiye ve başkaldırı fırsatlarının doğasını değiştirir.

Çağdaş Marksist kuramcılar, emeğin antagonizmasını konumlandırmadan ve emeği daha geniş bir toplumsal antagonizma kümesinin içine yerleştirmeden "emeğin kurucu gücünden" bahsettiklerinde, geçmişte işi yücelten geleneksel sosyalistlerle aynı yere düşerler. Sermayenin yaşamın tümünü işe dönüştürmek istemesi, bunu başardığı anlamına gelmez; dolayısıyla üzerine konuşmamız gereken tek şey, emek ve onun "kurucu gücüdür." İşin dayatılması yayıldıkça işe karşı mücadele de yayıldığı için, hem ret biçimlerini hem de işin yerine geçen etkinlik çeşitliliğini ve böylelikle de iş ile iş-olmayan arasındaki değişen ilişkiyi keşfetmek mümkündür. Hatırı sayılır miktardaki araştırma ve pratik deneyim sonucu, üretim bandında işin reddinin ne demek olduğunu biliyoruz –işçilerin nasıl grev yaptıklarını, çalışmak zorunda kalmamak için nasıl üretim bandını sabote ettiklerini biliyoruz. Araştırmalar, toplumsal fabrika içinde işin reddinin ne anlama geldiğini de göstermiştir –kadınların nasıl doğurmayı reddettikleri, öğrencilerin

nasıl ders çalışmayı reddettikleri, işsizlerin nasıl iş aramayı reddettikleri vs. Bu tür araştırmalar, "maddi olmayan emeği" reddetmenin ne demek olduğunu da göstermiştir –bilgisayar başında çalışanların nasıl da verileri girmek yerine oyun oynadıklarını, hackerların bilginin özel mülkiyete dönüşmesini nasıl sabote ettiklerini ya da bilim adamları/kadınlarının devletin ya da şirketlerin başka amaçlar için ayrılan araştırma fonlarını kendi araştırma amaçları için kullandıklarını, TV yazarları ya da oyuncularının sitcom senaryolarının içine çaktırmadan nasıl yıkıcı öğeler kattıklarını, öğretmenlerin itaat yerine disiplinin reddini yaydıklarını, üniversitede profesörlerin ve yüksek lisans öğrencilerinin bilgisayar ağlarının isyan-karşıtlığının değil de mücadelenin dolaşımı için yönünü değiştirdiklerini (*detourne*) vb. göstermiştir. İşin reddi ortadan kalkmış değildir; yalnızca kapitalist işin `dayatılma biçimi değiştikçe işin reddi de biçim değiştirir. İncelememiz ve örgütlememiz gereken şey, yalnızca emeğin kurucu gücü değil, insan çabasının olduğu tüm alanlarda uyguladığımız kurucu güçtür. Ancak bu şekilde, işi insan deneyiminin diğer etkinlikleri arasında anlamlı bir etkinlik olarak dahil ederek, işin yeniden kuruluşunu düşünebiliriz.

De Angelis: İşe karşı mücadelenin önemi yönündeki argümanı, soyut olarak gayet iyi anlıyorum; ama sermayenin insanların ellerinden işlerini aldıkları bir dönemde, işe karşı mücadele etmenin nasıl bir anlamı olabilir? Burada Batı Avrupa'nın ve hatta kısmen ABD'nin İkinci Dünya Savaşı sonrası toparlanmadan sonraki en yüksek işsizlik oranlarını yaşamasından söz ediyorum. İtalya'nın Güneyinde işsizlik %40, Almanya'nın bütününde işsizlik %7,5 ile 1949'dan sonraki en yüksek oranında ve Doğu Almanya'da ise işsizlik %30'un üzerinde. Bu koşullarda, "işi reddetmek"ten nasıl bahsedebiliriz?

Cleaver: Güzel soru! İlk önce, duruma analitik olarak bakalım. Yüksek işsizlik oranının, işçi sınıfının sermayeye

dayattığı krize karşı sermayenin bir yanıtı olduğunu hatırlayalım –ki burada işe karşı mücadele belirleyici bir rol oynamıştır. Bu yeni bir şey değil; tüm bir 19. yüzyıl boyunca ve hatta muazzam bir işçi mücadeleleri döngüsünün bir süreliğine işi ortadan kaldırma gücüne eriştiği 1930'lara kadar, bu oldukça bildik bir stratejiydi. İşçilerin mücadeleleri, en azından Kuzey'de, işsizliğin ikincil bir taktik haline geldiği Keynesçiliğin genel olarak benimsenmesini zorladı. Bu durum, 1960'ların sonunda patlak veren krize, Keynesçiliğin krizine dek sürdü. Ne yazık ki krizin gelişimi öyle bir çizgi izledi ki işçi sınıfı işsizliğin bir silah olarak kullanılmasını önleyebilecek güce sahip *olamadı*. Peki bu nasıl bir silahtır?

Bu, kesinlikle işten yoksun olma *değildir*! Krotone'deki işçiler, "Tek isteğimiz çalışma olanağı, kendimiz ve çocuklarımız için" dediklerinde, ücretli konumundan işsizlik parası alır konumuna itildiklerinde gelirlerinin düşmüş olmasına ve gelecekteki gelir kesintisi risklerinin aniden katlanmış olmasına tepki veriyorlar. İşçiler ücretli işlerini kaybettiklerinde, aktif iş gücünden yedek iş gücü ordusuna kayıyorlar. Fakat yedek iş gücü ordusu, hâlâ *çalışır* durumdadır –çünkü emek gücünü yeniden üretmeye devam etmek ve ücretli iş arayarak emek pazarının işlemesini sağlamak durumundadır. Bu, Kalabriya'da eski ve bildik bir olgudur. Biliyoruz ki "emek pazarının işlemesi", genellikle işçilerin ücret umuduyla Kuzey'e doğru göçünü gerektirmiştir. ABD'deki raporlara göre, işçilerin pek yakında kapanacak olan kimya fabrikasını ele geçirdikleri Krotone'deki ayaklanma, çalışma koşullarındaki bozulmaya karşı, yani işten çıkarılan işçiler açısından yaşam koşullarının bozulmasına karşı bir ayaklanmaydı. İşsizlik, işçilerin işe, yani ücretli-işe *karşı* mücadele edeceklerine, iş *için* mücadele etmelerini sağlamak için planlanmış bir silahtır. Bize düşen *iş* ise, işçilerin gerçekten istedikleri şey için, yani güvenceli gelir ve daha az iş için mücadele edebilmelerini sağlamak için, bu durumun dinamiklerini netleştirmektir.

Bir yanıyla, aslında bu mücadeleyi her koşulda verecekler; çünkü eğer ücretli işleri olursa, yine işe karşı mücadeleye geri dönecekler; gerçi muhtemelen artık ücretlerini kaybetmekten daha çok korktukları için, daha az yoğun bir şekilde. Dediğim gibi bu eski bir oyun; kurallarını biliyoruz, bize karşı kullanılıyor, ama savaşılması imkânsız değil.

İşe karşı mücadelenin tarihini incelediğimizde, bu kavganın izlediği çeşitli yolları keşfedebiliriz. Makine kırıcılar, ücretlerinin düşmesine neden olduğunu düşündükleri makineleri parçaladılar. Bu, kimilerinin iddia ettiği kadar saçma olmasa da pek işe yaramadı. Daha sonra işçiler, her ne iş/ücret olursa, bunun tüm emek gücüne yayılmasını talep ederek, işe karşı mücadeleyi işsizlikle ilişkilendirdiler. İşgününün (ya da haftasının) azaltılması, ücreti yükseltmenin/yaymanın bir aracı olabilirdi, böylelikle herkes tarafından paylaşılabilirdi. Bu tür argümanlar, bugün Batı Avrupa'da Andre Gorz gibiler tarafından ileri sürülmekte. Geçenlerde *Le Monde Diplomatique*'te bu yaklaşım üzerine, kimi kapitalist çevrelerde bu görüşün oldukça ciddiye alındığını ileri süren bir yazı dizisi görmüştüm. Gorz'un muhtemelen *Grundrisse*'in İtalyan okumalarından ve güncel durumun sermayenin "Makineler Üzerine Bölüm"de öngörülen noktaya, yani herkesi istihdam edecek "tam zamanlı" iş yaratamayacak kadar emeğin yerini makinelerin aldığı noktaya ulaşmasından çıkarsanan bu argümanın, eksikliklerine rağmen önemli yanı, geleneksel solun, kapitalizmin esaslarını tekrar etmekten öteye gitmeyen "tam istihdam" talebine geri düşmemesidir. "İşi yaymak" gerektiği yönündeki argümanlar, 19. yüzyıl mücadelelerinde olduğu kadar, 1930'larda da önemli bir rol oynadı ve işin azaltılmasını savunan hareketlenmenin önünü açtı. Ancak bu argümanların sınırları, kapitalizm içinde işin kendisinin meşruluğunu, yani işin insanların ihtiyaçlarını karşılamak için donanmak yerine, tahakküm işlevi görmesini kabul etmelerinde yatar. Bu tür

talepler, işin ücretli ve ücretsiz tüm biçimlerinin daha bütünlüklü bir eleştirisi, yani kapitalizmin ve onun arzu ve ihtiyaçları, yaşamın iş ekseninde yapılandırılmasına tabi kılmasının eleştirisi içine yerleştirildiğinde, sermayeyi temelden sarsacaktır.

İkinci olarak, işçi sınıfı stratejisi açısından, yukarıda da belirttiğim gibi, işe karşı mücadele sınıf bileşimine uygun biçimler bulmak durumundadır. Krotoneli işçilerin öfkesi, fabrikanın kapanışının işi insanların yaşadığı yerlere *konumlandırmayı* reddeden sermayenin reddi yolunda bir basamak olmasından kaynaklanıyor olsa gerek. İnsanların nesiller boyu evlerini, ailelerini ve yaşadıkları toplumu bırakıp Kuzey'de ve hatta başka ülkelerde iş bulabilmek için göç edişleri, Güney İtalyalılar için arzunun iş/sermayeye boyun eğdirilişinin en belirgin ve ağır öyküsüdür. İnsanların işe göre değil de işlerin insanlara göre konumlandırılması, son derece anlaşılabilir ve anlamlı bir taleptir. Kalabriya'nın tepelerinde olduğu kadar, Amerika'nın "pas kuşağı"[3] boyunca da yankılanır. Ve bu, yerel olarak *kazanılamayacak* bir mücadeledir de. En iyi ihtimalle devlet, geçmişteki uydurma kamusal işler programlarındaki gibi, kimsenin ihtiyacını karşılamayacak birkaç uydurma iş verecektir. Oysa ki bugün sorun basit bir yerel sorun *değildir*. Bu, küresel yeniden yapılanma döneminde birçok ülkenin birçok bölgesinde, işçilerce hissedilen bir talep haline gelmiştir. Fakat "işleri ülkemizde tutun" ya da "burada ihtiyacımız olan yerde yeni iş alanları açın" demek, küresel işbölümünde işin oynadığı rol, işin doğası ve süresinin eleştirisinden bağımsız olarak, yeterli talepler değildir. Bu

[3] *Rust belt*: ABD'nin nispeten eski ve ağır sanayilerini (özellikle otomotiv ve demir-çelik) barındıran kuzey ve kuzeydoğu bölgeleri. Endüstriyel açıdan gelişmiş bu bölge, 1970'lerde fabrikaların buradan çekilmesi sonucu işsizlik, dışarıya göç ve genel olarak nüfusun ve ekonominin gerilemesi ile karşı karşıya kalmıştır. (ç.n.)

nedenle, burada yapılması gereken en azından bir tür örgütsel görev görüyoruz: bu dönemde, böylesi bir durumda söz konusu olan tüm sorunların anlaşılmasını, ele alınmasını ve bilginin dolaşımını sağlamak. Tüm bunlar hakkında çok şey bildiğimiz açık. Sorun, bilginin dolaşımının, mücadelenin yayılmasının bir uğrağı olarak anlaşılmasıdır.

Kuzey Amerika'da bu noktada fabrika/iş/ücretlerin yeniden konumlandırılma süreci ve Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşması (NAFTA) ile hızlanması tehdidi, böylesi bir bilgi, tartışma ve muhalefet akışını hızlandırmıştır. İşlerini kaybeden ve artan işsizler ordusuna katılan işçiler, sorunun yerel olarak çözülemeyeceğini oldukça hızlı bir şekilde gördüler. Bu yüzden işlerin taşındığı fabrika ve topluluklardaki işçilerle, mücadelelerine katılmaları için ilişkiye geçiyorlar. Artan şekilde, sermayenin daha iyi durumdaki işçileri en yoksulların seviyesine gelene kadar ezme çabasına karşı işçi sınıfının tepkisi, daha iyi durumdakileri desteklemenin en iyi yolu olarak en yoksul olanların mücadelelerini desteklemek oluyor. Mücadelenin bu şekilde ulus-içi ve uluslararası olarak dolaşımı, bugün mücadelemiz açısından yaşamsal önem taşımakta ve bu mücadelede temel bir öğe de, sermayenin işe *karşı* mücadeleyi iş *için* mücadeleye kaydırma çabasını bertaraf etme kavgasıdır.

Dördüncü Bölüm: Kendini Değerli Kılma

De Angelis: İşin reddi, zorunlu olarak bizi sermayenin ötesindeki kurucu dinamikler hakkında konuşmaya taşıyor. Kitabınızda, ilk kez Negri'nin kavramsallaştırdığı kendini değerli kılma kategorisini kullanıyorsunuz. Kendini değerli kılma ile neyi kastediyorsunuz?

Cleaver: Toni Negri, sermayenin kendini yeniden üretmesini anlatmak için Marx tarafından kullanılan (fakat sonra ancak pek az Marx takipçisinin kullandığı) oldukça ilginç bir kavramı alıp ona yeni bir anlam kazandırdı: işçi sınıfının kendi gelişimi. Bu kavramın kimi sorunları var –mesela, işçi sınıfının

kendini değerli kılması, sermayeninkiyle benzeşik *değildir*; aslında başka bir kavramı da seçebilirdi ama bu da yeterince iyi anlatıyor. Mesele, sermaye karşısında işçilerin kendi gelişimlerindeki otonominin varlığına dikkat çekmekti. Uzunca bir süredir, Marksistler tarafından işçi sınıfının gelişimi, sermayenin gelişiminin bir fonksiyonu olarak görülegeldi. Daha önceki otonomist Marksistler, özelikle Mario Tronti, Marx'a göre işçi sınıfının sermaye üzerinde değil, aksine sermayenin (ölü emeğin) işçi sınıfı (canlı emek) üzerinde bir kısıtlama olduğunu hatırlatmıştı. Emeğin canlı, üretken gücü işçilerin kendi etkinlikleri ve yaratma gücüdür, sermayenin değil. Fakat, kitlesel işçilerin mücadeleleri işin reddi biçimini aldıkça, esas itibariyle işçilerin bu yaratıcı öz-etkinliğini gözden kaçırma eğilimi doğdu. Aynı zamanda İtalya'da, 1960'lı yılların sonu ve 70'lerde, bu yaratıcı öz-etkinlik tüm toplumsal fabrika içinde toplumsal, kültürel ve siyasal yenilikler silsilesi ile patladı. Negri'nin "kendini değerli kılma" kavramı, bu patlamanın pozitif içeriğine bir isim verdi ve işçilerin nasıl sadece sermayeye karşı değil, yeni ve çok çeşitli varoluş biçimleri için de mücadele ettiklerine yeniden dikkatimizi çekti. İşçi sınıfı mücadelesinin yalnızca içeriğini değil, aynı zamanda devrimin doğası ve kapitalizm sonrası topluma "geçişin" doğasına dair kimi temel sorunları yeniden düşünmek için bir hareket noktası sağladı. Negri'nin *Marx Beyond Marx* olarak yayınlanan *Grundrisse* üzerine derslerinde de belirttiği gibi, komünizmin yaratılması sonradan gelen bir şey değildir, işçi sınıfı öz-etkinliğinin yeni biçimlerindeki güncel gelişmelerce şekillenir. Elbette Marx bunu daha o zamanlar söylemiştir ve diğer daha eski otonomist Marksistler (örneğin, 1950'li yıllarda C.L.R. James ve yoldaşları) de bunu söylemiştir; fakat Negri'nin kuramsal çalışması, bu görüşü kuramsal olarak sağlam bir şekilde temellendirerek yeniden gün ışığına çıkarmıştır.

De Angelis: Kendini değerli kılma görüşü siyasal gündemi nasıl etkilemiştir?

Cleaver: Dikkatleri yeniden, benim işçilerin mücadelelerinin pozitif içeriği dediğim meseleye çekmenin bir sonucu,

çoğumuz için siyasal gündemde bir değişikliğe neden oldu. İşçi sınıfı gücünün 1970'li ve 80'li yıllarda kapitalizmin krizini nasıl yarattığını ve sürdürdüğünü anlama çabamızın yanı sıra, tarihsel olarak sermayenin krizinin ayrılmaz bir parçası olan ve bugünden komünizmin hazırlanması için bir hareket noktası sunabilecek, kendini değerli kılma süreçlerini araştırmaya başladık. Negri'nin çalışması esasen kuramsal kalmış ve az sayıdaki ampirik çalışması da birkaç önde gelen sanayi ile sınırlı kalmış olsa da, diğer otonomist Marksistler kendini değerli kılma deneyimlerini, Kuzey'de 1960'ların sonu ve 1970'lerdeki kentsel kültürel devrimleri, Güney'de köylülerin ve yerli halkların kırsal/kentsel komünal mücadelelerini yeniden incelediler. Negri daha çok emeğin kendini değerli kılmasına yoğunlaştıysa da, diğer araştırmalar hem iş hem de iş-dışı etkinliklere odaklanmış ve kriz boyunca, kapitalist baskı tarafından zapt edilemeden, boyunduruk altına alınamadan ve yıkılmadan kalan çok çeşitli yaratıcı mücadele deneyimlerini anlamak için zengin bir kaynak sunmuştur.

De Angelis: İşin reddi ve kendini değerli kılma arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendiriyorsunuz?

Cleaver: Daha önce, işçi sınıfının siyasal stratejisi için yegâne anlamlı hareket noktasının kendi gücümüzün farkına varmak olduğunu söylemiştim. Kendini değerli kılma kavramının yaptığı şey ise, sadece sermayenin bizim üzerimizdeki tahakkümünü sınırlama ve engelleme gücümüze değil, aynı zamanda alternatifler geliştirmedeki beceri ve yaratıcılığımıza dikkat çekmektir. Nasıl ki "işin reddi" kavramı çeşitli toplumsal mücadelelerin kapitalist birikimi nasıl baltaladığını ve onu krize soktuğunu anlamamızı sağlıyorsa, kendini değerli kılma kavramı da bizim yalnızca sermayeye karşı değil, sermayenın ötesinde de yeni varoluş biçimlerini kurup savunabilmemizin, krizin öteki yüzü olduğunu anlamamızı sağlar.

Reddetme gücü, kapitalist işin dayatılmasından görece de olsa özgürleşmiş zaman ve mekânları oluşturma

gücüdür ("görece özgür" diyorum; çünkü böylesi zaman ve mekânlar, her zaman için kapitalist iktidar tarafından sınırlandırılmış ve kirletilmiştir). Kendini değerli kılmanın gücü, komünist geleceği bugünden oluşturmak için, bu mekânları alternatif etkinlikler ve yeni toplumsallık biçimleri ile doldurabilme gücüdür.

Bu perspektif, birçok geleneksel Marksistin ve post-Marksistin, post-modernistin, Marksist kuramın dışında gördükleri ya da böyle olduğunu iddia ettikleri "yeni toplumsal hareketler" için de söz konusu olan yaratıcılığı ve hayal gücünü, Marksist bir teorik-politik bir çerçeve içinde görüp anlamamızı sağlar. Ne var ki bu yeni toplumsal hareketler -fikirlerini bu şekilde dillendirsinler ya da dillendirmesinler- kapitalist toplumsal fabrikanın sınırlarına karşı hareketler olagelmişlerdir ve öncelikle güçleri ve yaratıcılıkları açısından yenidirler. Örneğin, kadınların ve eşcinsellerin hareketleri, yalnızca yaşamın işe tabi kılınmasını reddetmekle kalmamış; yeni toplumsal cinsiyet ve aile ilişkileri, kadınlar ile erkekler arasında, kadınlarla kadınlar arasında ve erkeklerle erkekler arasında yeni türde kişisel ve toplumsal ilişkilerin geliştirilmesinin önünü açmıştır. Buna koşut olarak, Yeşil hareket, yalnızca tüm doğanın kapitalizm tarafından sömürülmesine karşı çıkmakla kalmamış, insanlarla dünyanın geri kalanı arasında çok çeşitli alternatif ilişkilerin geliştirilmesinin yollarını da araştırmıştır. Gelişimleri sırasında bu hareketler çakışıp birbirlerini etkiledikleri gibi, çok çeşitli alternatif kültürel pratiklerden de (örneğin, yerli halk hareketleri, kapitalizm öncesi Avrupa tarihi gibi) esinlenmişlerdir. Lütfen dikkat edelim; bu hareketlerin karakterini Marksist terimlerle kavrayabildiğimiz için, bunların analize ve siyasal eleştiriye tabi olamayacağı yönünde bir şey söylemiyorum. Nasıl ki işçi sınıfı mücadelesinin sendikal faaliyet gibi daha tanıdık uğrakları, şiddetli irdeleme ve eleştiriye tabi tutulabilir, tutulmalı ve tutulmuş ise bu hareketler için de aynısı geçerlidir. Her yaratıcılık ve buluş, otomatik olarak sermayeyi sarsıp, daha ilginç varoluş biçimleri adına bizi özgürleştirmez. Bu hareketlerin politik uzamında

yıkıcı olan pek çok şey vardır. Aynı şekilde, fark üzerine dogmatikliğe varan aşırı bir ısrarla herhangi bir siyasal diyalog ve siyasal eylem olasılığının önünü kesen kimi "kimlik politikası" biçimleri de. Post-yapısalcı linguistik kuram ise, kimilerine örgütlenmenin zorluklarından kaçınmak için elverişli bir bahane oldu. Ama bir kural olarak, bu tür sınırları görmek ve böylesi bir eleştiriyi ilerletmek, doğal olarak Marksistlere kaldı. Doğrusu tarihin bu noktasında beni daha çok ilgilendiren, meselenin öteki yüzü: içerdikleri toplumsal güçlerin nasıl komünizmin kurulmasına katkı sunabileceği üzerine düşünebilmemizi sağlayacak şekilde, bu tür mücadelelerin içindeki pozitif içeriği ayırt edebilmenin önemi.

Beşinci Bölüm: Örgütlenme

De Angelis: Ve işte esas meseleye, örgütlenme sorununa geldik. Dediğiniz gibi, parti karşısında otonomi olabileceği gibi, işçi sınıfının farklı kesimleri arasında da otonomi olarak anlaşılması gereken, işçi sınıfının otonomisini, Marksist kuramın merkezine koyarak mücadelenin dolaşımı açısından örgütlenme sorunsalına işaret ediyor gibisiniz. Bununla neyi kastediyorsunuz? Sizce bu dolaşım ne ölçüde örgütlü bir dolaşım olabilir ya da olmalıdır?

Cleaver: Bence mücadelenin dolaşımı kavramı, kaçınılmaz ve temel bir mesele olan örgütlenme için bir anahtar sunar. Hepimiz, eski Leninist ve sosyal demokrat örgütlenme formülünün (örneğin, parti) artık işe yaramadığını biliyoruz; çünkü bu formül, işçi sınıfının öz-etkinliğini idare edilebilir biçimlerin içinde dondurur. Bu yaklaşımların en esnek savunucuları bile (örneğin, bir şekilde partiyi sınıfın öz-etkinliğine bağlı hale getirmek isteyen Rosa Luxemburg gibi), bu tür formüllerin içine hapsoldu. Yıllar önce Sergio Bologna'nın meşhur makalesinde ("Sınıf Bileşimi ve Parti Teorisi", *Telos* 13, Sonbahar 1972) ileri sürdüğü gibi, işçi sınıfı örgütü, sınıf bileşimindeki değişimlere uygun olarak bu değişimlerle beraber değişmelidir. Hiçbir reçete, ne belli bir zamanda bütün

bir sınıf bileşimi için kullanışlı olabilir ne de bileşim değiştikçe, zaman içinde aynı reçete geçerli kalabilir. Başka bir deyişle, mücadelenin örgütlenişini, belli tür örgütlerin (örneğin her zaman bürokratikleşen ve gerekli değişikliklere direnen kurumların) yaratılması olarak düşünmekten kurtulmamız gerekir. Bunun yerine, işçi sınıfı örgütlenmesi meselesini en temel anlamıyla, yani mücadele içindeki insanlar arasında ortaklaşa etkinliğin oluşturulması açısından düşünmemiz gerekiyor.

İşçi sınıfının çeşitlilik içerdiğini ve bunun geçmişte de hep böyle olduğunu biliyoruz. Sınıf bileşimi karmaşıktır. Sermaye, parçala-birbirine düşür-ve-ele geçir taktiğini izler. Bu yüzden, her zaman için sınıfın farklı kesimleri arasında ücret/gelir hiyerarşisi ve bir tür iktidar ilişkisi vardır. Kimi işçilerin diğerlerinden daha fazla kaynağı vardır; kimilerinin mücadele için daha fazla mekânı ya da zamanı vardır; kimileri diğerlerini idare eder, vs. "Bölmek", sınıflar arası antagonizmanın patlama tehlikesini en aza indirgemek için, sınıfın farklı kesimleri arasındaki sınıf içi antagonizmanın kapitalizm tarafından idaresinin bir aracıdır. Bunun yanı sıra, sınıfın çeşitliliği, kendini değerli kılma biçimlerinde de çeşitliliğe işaret eder. Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin diliyle söylersek, kendini değerli kılmanın "kaçış hatları" çok farklı yönlerde seyreder.

Bir kez bu "kaçış hatları"nın tekilleşmiş bir sosyalizm projesi içinde uyumlulaştırılabileceği ve (örneğin, çoğu zaman kadınlara söylenegeldiği gibi) sınıfın farklı kesimlerinin kendi ihtiyaç ve arzularını karşılayacak mücadelelerini diğerlerininkine tabi kılmaları gerektiği anlayışını reddettiğimizde, kaçınılmaz biçimde "söz konusu" sınıf mücadelesinin, zorunlu olarak tek bir ortak öğesi olan (kapitalist tahakkümün reddi), farklı yönlerde hareket eden birçok ayrı mücadeleden oluştuğunun hem farkına varacağız hem de bunu kabul edeceğiz. Sermaye bunu biliyor; sermayenin siyasal stratejisi, bu bastırılamaz patlama kontrolden

çıkmasın ve kendi gelişimini beslemesi için boyunduruk altına alınabilsin diye, bu farklılığı idare etmektir. Bizim siyasal stratejimiz, bunun tam tersi olmalıdır: Sınıf içi antagonizmalar, sınıflar arası antagonizmayı idare edilemez olacak şekilde besler ve farklı kendini değerli kılma projeleri, birbirini tamamlayarak ya da en azından birbirini destekleyerek, sermayenin içine kapatılmaktan ve boyunduruk altına alınmaktan kurtulma yolları bulur. Bizimle sermaye arasındaki antagonizmayı azamileştiren, kendi aramızda ise antagonizmayı asgarileştiren ya da tamamen ortadan kaldıran bir fark siyasetinin oluşturulması gerekir.

Buradaki zorluk, önceden belirlenmiş örgütsel bir biçim, bir ideoloji sayesinde ve hatta Marksizm sayesinde bile (çünkü Marksizm antagonistik kapitalist tahakküm anlayışı sunar; ama kapitalizm sonrası varoluş biçimleri hakkında bir reçete vermez), herhangi bir kısa yolun, sihirli bir reçetenin, basit bir "birleş ve savaş" taktiğinin bulunamayışıdır. Bizim istediğimiz, sermayeye karşı ve alternatif kendini değerli kılma biçimleri için farklı mücadelelerimizin birbirini tamamlaması ve güçlendirmesidir. Sorun, bunu nasıl başarabileceğimizi bulmakta yatar.

Yukarıda sunduğum Marksist analizin doğruluğunu kabul edersek, yaşamın işe indirgenmesine karşı mücadele, sınıfın tüm kesimleri için bir ortaklaşalık, komünallik ve böylelikle karşılıklı ortak anlayış için bir temel sağlar. Elbette, sınıfın farklılık ve hiyerarşi içermesi ve işin dayatılmasının farklı işçi grupları tarafından farklı yaşanması, işin reddi ekseninde örgütlenmenin kolay bir şey olduğu anlamına gelmez. İşçi sınıfı mücadele tarihi, bunu açıkça göstermiştir. Fakat aynı tarih, her türlü farklılıklarına rağmen, işçilerin mücadelelerini birleştirebildiklerini ve kolektif kazanımlar elde ettiklerini de göstermiştir. Bunun geçmişte nasıl yapıldığını incelemek, bunun bugün nasıl yapılabileceği hakkında fikir uyandırmak için faydalı bir egzersiz olabilir –elbette, hazır reçete aramak için değil, belirli sınıf

bileşimlerinden özgün çözümlerin nasıl ortaya çıktığını anlamak için. İşin dayatılmasındaki farklılaşmaları ve bunun sonucunda tüm toplum çapında ret biçimlerindeki farklılaşmaları görmek, bugün farklı mücadele türleri arasındaki paralellikleri fark edebilmek açısından da faydalıdır.

Sermayeye karşı mücadeleden çeşitli kendini değerli kılma projeleri için mücadelelere döndüğümüzde, daha zor bir sorunla karşı karşıya kalırız: Antagonizma olmaksızın nasıl bir fark siyaseti oluşturabiliriz? Açıkçası antagonizmaların halihazırda var olduğunu düşünürsek, böylesi bir siyasetin geliştirilmesi, antagonizmalardan kurtulmak için onların içinden geçmelidir; biz istiyoruz diye onlar ortadan kalkacak değildir. Biz asgari müşterek düzeyinde, "ne sen karış ne ben karışayım" temelinde farklılığa dayanan bir yaklaşım ve tercihen farklılık ekseninde karşılıklı zenginleştirmeye dayalı yaklaşımlar geliştirsek bile, antagonizma kaçınılmaz olabilir. Örneğin, kadınlar yeni toplumsal cinsiyet ilişkileri oluşturmaya çalıştıkça, erkeklerle (ve kendi içlerinde), karşıtlık içeren pek çok ilişki içinden geçmek zorunda kaldılar. Böylesi yeni ilişkilerin kurulması, eskilerin yıkılmasını –erkeklerin (kısmen doğru olarak) kendi aleyhlerine gördükleri bir yıkım– gerektirmekle kalmamış; bu süreçteki yaratıcı uğraklar, deneysel ve çoğu zaman yeni, beklenmedik antagonizma türlerini de yaratmıştır. Kadınlar erkeklerden müstesna, kendi aralarında lezbiyen ilişkileri ele alırken, bu kadınlar ve heteroseksüel erkekler arasında, düşmanca olmayan ve birbirini destekleyen mücadele biçimleri geliştirmek, kesinlikle zor ve uzun erimli bir süreç olmuştur. Elbette lezbiyen kadınlar ve homoseksüel erkeklerin mücadelelerinin birbirini desteklemesi kolay olmasa da, kısmen daha az zor olmuştur. Bu ilişkiler arasındaki karmaşık dinamikler, AIDS konusundaki mücadeleler, ayrımcılık karşıtı ve yeni cinsel, toplumsal cinsiyet ve aile ilişkilerinin geliştirilmesi için özgürlük

mücadelelerinde gözümüzün önünde şekilleniyor. Bence bu tür deneyimlerin bize öğrettiği şey, en iyi işleyen örgütlenme biçimlerinin, gruplar arasında mücadelenin dolaşımını kolaylaştıran (yani farklı grupların çabalarını, birbirini tamamlayacak şekilde güçlendiren) ve mücadelenin değişen yönelimine göre değişen ve uyum sağlayan biçimler olduğudur.

De Angelis: Bu noktada, "örgüt" ile "kendiliğindencilik" arasındaki eski ikiliğin ötesine geçiyor gibisiniz.

Cleaver: Örgüt ile kendiliğindencilik arasındaki eski ikilik, sahte bir ikiliktir. Kimi kolektif olaylar "kendiliğinden", yani önceden kimse tarafından planlanmadan gerçekleştiklerinde bile, bu olayın gerçekleşmesini sağlayan insanlar, bunu başarabilmek için kendilerini örgütlerler. Sermaye komuta, otorite ve tahakküme dayalı özü ile, örgütlenmenin ancak yukarıdan aşağıya, bir tür "liderlik" yoluyla olduğunu zanneder ve başka türlü bir durumda, ortada yalnızca kaos görür. Oysa ki biz, çok çeşitli örgütlenme türlerini görmeli ve kavramalıyız; elbette uygun olup olmadıklarını her zaman için eleştirel olarak değerlendirerek. Son otuz yıl içinde geliştirilen "aşağıdan" tarih anlayışları, halk hareketlerinin bu tür örgütlenişinin keşfedilmesini ve görünür kılınmasını sağlamıştır.

De Angelis: Yani örgütlenme biçimi olarak mücadelelerin dolaşımı. Peki bu örgütlenme kimin tarafından gerçekleştirilecek?

Cleaver: "Kimin tarafından örgütlenen" gibi bu genel sorunuzun genel yanıtı, "kendileri tarafından örgütlenen"dir: mücadele eden bir grubun kendine içkin, öz örgütlenmesi. Fakat aynı zamanda, söz konusu çeşitlilik nedeniyle her nasıl idare edilirse edilsin, herhangi bir "öz" örgütlenme diğer gruplarla, sınıfın diğer kesimleriyle ilişkilerin kolektif örgütlenmesini, mücadelenin dolaşımının örgütlenmesini de gerektirir. "İşi reddetmek ya da kendi yolumuzda kendimizi değerli kılmak için gücümüzü nasıl kurabiliriz?" sorusu,

"Çabalarımızın birbirini kuvvetlendirmesi için diğerleriyle nasıl birleşebiliriz?" sorusuna dönüşür. Kendi içinde sağlam ve sıkı her tür formül, yeterince küçük gruplar içinde yaşayabildiyse de solun büyük bir kısmının tarihi, bu tür grupların, kısmen kendi sıkılıkları nedeniyle, kendilerini diğerlerinden ayırma ve izole etme öyküsü ile doludur. Sonuç olarak bunlar, hareketsizleşmiş ve daha esnek ve uyumlu örgütlenme biçimlerinin farklı gruplar arasında mücadelenin dolaşımını kolaylaştırdığı, daha geniş toplumsal hareketlere ilgisiz kalmışlardır.

Tüm bunlar her düzeyde geçerlidir. Örgütlenmenin, mücadelenin dolaşımını sağlayamadığı her yerde, ister tek bir şehirde küçük bir grupçukta, ister bir bölgede ya da ülkede olsun, başarısızlıkla sonuçlanır. Filistinlilerin ya da Güney Afrika'daki siyahların özgürlük hareketleri, ya da Nikaragua veya El Salvador'daki devrimciler ve benzeri görece küçük gruplar, güçlerini büyük oranda, mücadelelerini kendi özgün yerelliklerinin ötesinde, dünyanın başka yerindeki diğer gruplarla dolaşıma sokacak güç birliği ağlarını kurabilmelerine borçludurlar. Tam da bu nedenledir ki, her bir örnekte de sermayenin stratejisi, onları izole etmek için ticari ve finansal boykotlar ya da seyahat kısıtlamaları yoluyla dünyayla bağlarını kesmek olmuştur ki onları imha edebilsin. Bu deneyimin önemini ve bundan çıkarılacak dersi ne kadar vurgulasak az olur: Kapitalist tahakkümün çok yönlü gücünü yıkabilmek ve bunun yerine kendi istediğimiz yeni toplumsal ilişkileri koyabilmek için gerekli gücü elde etmeyi, ancak mücadelenin daha yaygın dolaşımı yoluyla umut edebiliriz. Sınıfsal karşı karşıya gelişin küresel olduğu günümüzde, kendi mücadelelerimizin dolaşımı, mümkün olan her bağlantı yoluyla tüm dünya çapında örgütlenmelidir. Neyin gerekli olduğunu anlarsak, geriye sadece gerekli araçları bulmak kalır. Bu zaten halihazırda başlamış bir süreçtir. Siyasal sorunlar ise ilk önce, neyin işleyip neyin

işlemediğinin, hangi tür örgütlenmelerin mücadelenin dolaşımını kolaylaştırıp hangilerinin bunu engellediğinin tespiti ve ikinci olarak da hareketi, işleyenler üzerine inşa etmeye devam edip işlemeyenleri değiştirmek ya da tamamen terk etmektir.

*Austin, Texas'ta yaşayan Amerikalı otonomist Harry Cleaver, Accion Zapatista içinde aktif olarak çalışmaktadır. Bu röportaj, Massimo De Angelis tarafından, 1993 Temmuz'unda Londra'da yapılmıştır. İlk kez, İtalyan otonomist bir dergi olan "vis-à-vis" dergisinin, Sonbahar 1993 tarihli 1. sayısında yayınlanmıştır.

2. BÖLÜM

Postmodernizmin Görüngüleri

Büyünün Çözülüşünün İkircikliği

Paolo Virno

Son yılların duygusal durumunun incelenmesi, ne kaygısızca ve edebi bir tarzda dikkati başka yere çekme ne de aslında ciddi bir araştırmanın ortasında eğlenceli bir ara anlamına gelir. Aksine böylesi bir yaklaşım, en can alıcı ve somut meseleleri, üretim ilişkilerini ve yaşam biçimlerini, teslimiyeti ve çatışkıyı hedef alır. Bu, meleklere özgü tüm bu çabalara karşı sağır, tersine 1980'lerden ortaya çıkan sağduyu ve ethosla hesaplaşmaya niyetli "dünyevi bir önsöz"dür.

Ancak *duygusal durum*la bir takım psikolojik eğilimleri değil, hem işe verilen hem de yaşam denen şeye adanan zamana, deneyimin en çeşitli bağlamlarında ortak olacak kadar yaygın olan var olma ve hissetme biçimlerini kastediyorum. Her yerde hazır ve nazır görünümlerinin ötesinde, bir yandan hem neşeli bir feragatin, bitip tükenmez terk edişin hem de toplumsal asimilasyonun, öte yandan statükonun radikal bir dönüşümüne dair yeni isteklerin içinden çıktığı bir "sıfır noktası" ya da yansız bir özü ayırt edebileceğimiz bu var olma ve hissetme biçimlerinin *ikircikliğini* anlamalıyız. Ancak bu

temel ve ikircikli öze geri dönmeden önce ara vermeli ve büyük kitlesel politik hareketlerin çöküşünü izleyen yıllarda duygusal durumun gerçek ifadelerini -bildiğimiz kadarıyla aşırı derecede acımasız ve çirkin ifadeleri- düşünmeliyiz.

Burada söz konusu olan; üretim ile etik, altyapı ile üstyapı, emek süreçlerinin devrimi ile duyguların devrimi, teknolojiyle duygusal uyum ve maddi gelişmeyle kültür arasındaki *dolaysız karşılaşma* alanının kavramsallaştırılmasıdır. Dar bir şekilde kendimizi bu ikileme sıkıştırarak ancak "alçak" ile "yüksek", hayvansal ile rasyonel ve beden ile ruh arasındaki metafizik ayrımı öldüresiye yenileriz ve tarihsel materyalizme dair iddialarımızla böbürlenmemiz hiçbir şeyi değiştirmez. Eğer emek pratikleri ile yaşam tarzları arasındaki özdeşlik noktalarını anlayamazsak, günümüzde üretimde meydana gelen değişikliklerden hiçbir şey anlamayız ve günümüz kültürünün biçimleri hakkındaki pek çok şeyi de yanlış anlarız.

Şiddetli tahakkümle belirginleşen post-Fordist üretici süreç, kendi işleyiş kalıplarıyla *büyünün çözülüşünün duyguları* arasındaki bağlantıyı kendisi gösterir. Tarihin sonunun postmodern ilanında yeniden yankılanan oportünizm, korku ve kinizm *üretime girer*, ya da daha doğrusu elektronik teknolojilerin değişkenliği ve esnekliği ile iç içe geçer.

Çalıştırılan Duygular

Ücretli emekçilerden bugün istenen temel nitelikler nelerdir? Ampirik gözlem şunları veriyor: hareketlilik alışkanlığı, aşırı hızlı dönüşümlere ayak uydurabilme becerisi, her girişimde uyum sağlayabilirlik, bir kurallar bütününden diğerine geçişte esneklik, hem sıradan hem de yansız dilbilimsel etkileşim için yetenek, enformasyon akışının kontrolü ve sınırlı olası alternatifler arasında dolaşabilme becerisi. Bu nitelikler, endüstriyel disiplinden çok çekim merkezi işyerinin dışında olan bir toplumsallaşmanın, süreksiz ve modüler deneyimler, moda, medyanın yorumları

ve metropolün kendini fani olanaklar dizisiyle iç içe geçiren, anlaşılmaz *ars combinatoria*sı[1] tarafından kesilen bir toplumsallaşmanın ürünüdür. Bugün arz ve talep edilen "profesyonelliğin", işi önceleyen uzun ve istikrarsız süre boyunca edinilen yeteneklerden oluştuğu fikri yakın bir geçmişte bir varsayım olarak oluşturuldu.[2] Geçtiğimiz yılların gençlik hareketlerine özgü, belli rolleri edinmedeki bu erteleme, bugün profesyonel niteliklerin en öne çıkanı oldu. İş aramak, iş bulunur bulunmaz doğru ve uygun "ticaret araçları" olarak işlev gören o genel toplumsal yetenekleri -aynı zamanda hiçbir sürekli alışkanlık geliştirmeme alışkanlığını- geliştirir.

Bu gelişme ikili bir hareket içerir. Bir yandan toplumsallaşma süreci, kişinin dünyanın ve kendisinin deneyimini edindiği iç içe geçen ilişkiler ağı; üretimden bağımsız, fabrikanın ve ofisin başlangıç ritüellerinin dışında görünür. Öte yandan, emeğin örgütlenmesindeki sürekli değişim; kesinlikle işyeri dışındaki bir toplumsallaşma içinde olgunlaşan eğilimler, huylar, duygular, kusurlar ve erdemlerin bileşkesini *boyunduruk altına almıştır.* Hayatın bu sürekli farklılaşması, üretim sürecine "iş tanımı" yoluyla girer: kesintisiz ve ereksel olmayan değişime alışma, bir alıcı şoklar zinciri tarafından test edilen refleksler, olumsal ve şansa bağlı olana dair güçlü bir sezi, belirlenimci olmayan bir zihniyet, farklılaşan fırsatların kavşağından geçme konusunda kentsel eğitim. Bunlar, otantik bir üretici güç düzeyine yükselmiş niteliklerdir.

---

[1] Birleştirme sanatı; bugünkü modern bilgisayarların teorik olarak kökeni sayılan, Leibniz tarafından formüle edilmiş olan bir modeldir. Bu modele göre, sözlü ya da değil, bütün uslamlamalar ve keşifler; sayılar, sözcükler, sesler ve renkler gibi öğelerin düzenli bir birleşimine indirgenebilir. (ç.n.)

[2] Aris Accornero ve Fabrizio Carmignani, *I paradossi della disoccupazione* (Bolonya: Il Mulino, 1986).

"Modernleşme" fikrinin kendisi ve dayandığı karşıtlıklar çerçevesi ortadan kalkmıştır: geçmiş düzenin hareketsizliğine karşı yeni olanın darbesi, yapaylığa karşı yarı doğallık, hızlı farklılaşmaya karşı pekiştirilmiş tekrarlılık, doğrusal ve sonsuz bir zamansallığın yeniden yapılanmasına karşı deneyimin döngüselliği. Birinci endüstriyel devrimin alanında öne çıkartılmış bu imajlar yığını, her yeni gelişme dalgasına inatla -ister eylemsizlik isterse tekrar eden zorlamalar yoluyla- uygulanmıştır. Yetersizliklerinin sonu gelmiştir.

Şimdi yaşanmakta olan değişim, kendini geleneksel toplumun fazlasıyla uzun duralamasının karşısına koymaktan öte, zaten tamamen modernleşmiş, kentleşmiş ve yapay bir toplumsal ve kültürel sahnede gerçekleşiyor. Beklenmedik olayların en son patlamasının, nasıl beklenmedik olana belli bir alışmışlıkla ve duraklamasız dönüşüme karşı edinilmiş bir heveslilikle birleşeceğini merak edebiliriz. Bilinenden en son sapma nasıl birikecek ve yolu üstündeki ani değişimlerle yarılmış kolektif ve bireysel hafızanın önüne nasıl set çekecek? Eğer hâlâ toplumsal temellerin devrimci bir yıkımından bahsetmek istiyorsak yalnızca, yıkılacak gerçek bir temelin artık olmadığı bir yerde gerçekleşmekte olan bir yıkımı kastedebiliriz.

Önemli olan nokta, bugünün üretim devriminin en değerli kaynağı olarak "modernleşme" projesinin kendi sonuçları olarak saydığı her şeyi sömürmesidir: belirsiz umutlar, olumsal düzenlemeler, kırılgan kimlikler ve değişen değerler. Bu yeniden yapılanma hiçbir sağlam geleneği kökünden kopartamaz (girişimci Faust tarafından mülksüzleştirilmiş Philemon ve Baucis'ten hiçbir iz kalmaz), daha ziyade herhangi bir otantik geleneğin olanaksızlığının ürettiği ruh hallerini ve eğilimleri *çalıştırır.* "İleri teknolojiler", uzun zaman önce gözden kaybolmuş "alışılmışlığın" dağılmasına yol açmaktan çok, en radikal

yabancılaşan deneyimi bile profesyonel bir profile indirger. Daha moda bir jargonla söylersek; bir zamanlar teknolojinin üretici gücünün karanlık yüzü nihilizm, kendisinin temel içeriklerinden biri, emek piyasasında fiyat biçilmiş bir meta haline gelir.

Lafazanlık Ofisleri

Bu gürültülü kökünden kopartılma, yüzyılımızın büyük filozofları tarafından betimlendi ve tanımlandı. Ancak felsefe için, sağlam bir iskelet yapısından yoksun bırakılmış ve yoksullaştırılmış bu deneyimin özgün özellikleri; büyük oranda üretim pratiğinin *kenarlarında*, rasyonelleştirme süreçlerinin şüpheci ve aşındırıcı bir tamamlayıcısı olarak ortaya çıktı.

Eyleme musallat olan şiddetli temel yoksunluğunu en iyi açığa çıkaran duygusal tonaliteler ve etik mizaçlar, işgününün sonunda kontrol saati çaldıktan sonra ortaya çıkar gibi görünür. Baudelaire'in züppeliğini ve huysuzluğunu, ya da Benjamin'in duyarlılığını tamamen yapay mekânsal-zamansal kurgular yoluyla, yani filmlerde arıtmaya çalışan şaşkın izleyicisini düşünün. Aynı zamanda Heidegger'in iki ünlü "otantik olmayan yaşam" öğesini de düşünün: "yersiz konuşma" ve "merak". Yersiz konuşma ya da "lafazanlık" durmaksızın yayılan ve tekrar eden temelsiz bir söylemdir, hiçbir gerçek içerik iletmeyen ama kendisini dikkate değer gerçek bir olay gibi dayatan bir söylem. Merak, yeni olanın kovalanışı, "saf ve huzursuz bir arayış", düşünebilme beceriksizliği, sonu ve amacı olmayan bir ajitasyondur. Heidegger'e göre bu her iki özellik de kendilerini, kuşatan dünyayla olan pragmatik ve operasyonel ilişkilerin yok olmasıyla bir işin araçları ve amaçlarına dair önemli ve ciddi "kaygı" kesildiği anda duyurur.

Şimdi çağımızın belirgin yeniliği; bu "otantik olmayan yaşam" tarzlarının ve "yoksun bırakılmış deneyimin"

stigmatasının[3], rasyonelleştirmenin kalbine yerleştirilmiş otonom ve olumlu üretim modelleri haline gelmeleri olgusunda yatar. Temelsiz söylem ve kendinde iyinin izlenmesi, çarpıcı bir avuntuyla operasyonel kriter statüsü kazanmıştır Yersiz konuşma ve merak, sadece işgününden sonra işlemekten ziyade, *kendi ofislerini kurdular.*

Üretkenliğin onarılamaz biçimde kökünden kopartılmanın kültürel ve duygusal alanını kapsaması, *oportünizm*-de örnek bir biçimde görünür. Oportünist; karşılıklı değiştirilebilir bir olanaklar akışıyla karşı karşıya kalır, mümkün olan en çok olanağı açık tutar, en yakındakine döner ve öngörülemez bir biçimde birinden diğerine yön değiştirir. Birçok çağdaş entelektüelin şüphe uyandıran ahlakını ayırt eden bu davranış tarzının teknik bir yönü vardır. Oportünistin karşılaştırıldığı olanaklı olan, tamamen gerçek özünden kopartılmıştır. Her ne kadar olanaklı olan çeşitli görünümler alsa da temel olarak *fırsatın saf soyutlamasıdır*; bir şey için fırsat değil, daha çok bir kumarbazın yüz yüze kaldığı tuhaflıklar gibi içeriği olmayan bir fırsat. Ancak oportünistin kesintisiz bir dizi boş olanaklarla karşılaşması özel bir durumla sınırlı değildir. Araçların ve amaçların katı bir eklemlemesi, biçimlerin ve içeriklerin birbirine sağlam bir biçimde nüfuzuyla beraber daha "ciddi" bir etkinliğe geçmek için isteyerek kapatılacak bir parantez değildir. Oportünizm, arası ve sonu olmayan bir oyundur.

Bu soyut fırsatlara duyarlılık; emek sürecinin tek bir amaçla değil, her bir tekil anda yeniden tanımlanabilir, denk bir olanaklar dizisi tarafından düzenlediği post-Taylorist etkinliğin profesyonel gereğini oluşturur. Mesela bilgisayar, tek anlamlı bir amaç için bir araç olmaktan ziyade işin birbirini takip eden "oportünist" ayrıntılandırılmaları için bir

[3] İsa'nın çarmıha gerildiğinde vücudundaki yaralara benzeyen ve bazı azizlerin vücudunda da oluştuğu söylenen lekeler. (ç.n.)

öncüldür. Ne zaman somut emek süreci "iletişimsel eylem" tarafından istila edilse; iş artık yalnız, dilsiz "araçsal eylem" olmaktan çıktığında, oportünizme vazgeçilmez bir kaynak olarak değer verilir. Beraberinde araçların doğal nedensellikten yararlandığı sessiz "dirayet", insanlardan doğrusal bir kişilik, zorunluluğa tabi kılınmış bir kişilik beklerken; bilgisayarlı lafazanlık her şans için hazır ve nazır "oportünist insanlar" ister.

Oportünistlerin içinde hareket ettiği soyut olanakların görüntü oyunu *korku*yla renklenmiştir ve *kinizmi* gizler. Bu oyun sonsuz olumsuz ve yok edici olasılıklar, sonsuz sayıda tehditkâr "fırsatlar" içerir. Sanal bile olsalar, kimi tehlikelerden korkmak kaçılamayan bir ruh hali gibi işgününün yakasını bırakmaz. Ancak bu korku operasyonel bir gerekliliğe, ticaretin özel bir araçına dönüştürülür. Bir kimsenin yerinin dönemsel yenilikler boyunca güvencesiz olması, yeni kazanılmış ayrıcalıkları kaybetme korkusu ve "arkada kalma" endişesi; esnekliğe, uyum sağlayabilirliğe ve kendini yeniden biçimlendirme konusunda gönüllülüğe döner. Tehlike oldukça iyi bilinen çevreden doğar. Bizi sıyırır. Bizi bağışlar. Başkasına isabet eder. Somut ve sınırları çizilmiş (herhangi bir metafizik kaygıdan uzak olarak atılmış) sorularla ilgili olarak bile, entelektüel emeğimizin her adımında ya imha duygusunu ya da bağışlanma -sırada dokuzuncu ya da on birinci olma- öforisini[4] hissederiz. Efendi ile köle arasındaki Hegelci ilişkinin tersine, işin *önünde* eğilmemizi sağlayan şey artık korku değildir, daha doğrusu korku, üretim sürecinin kendisinin içsel eklemlemelerine damgasını vuran o istikrarlı istikrarsızlığın aktif bir bileşenidir.

Kinizm bu istikrarlı istikrarsızlıkla tam anlamıyla ilişkilidir. Kinizm; hem işte hem de boş zamanda eylemin parametrelerini yapay olarak yapılandıran, fırsat

[4] Aşırı çoşkunluk duygusu. (ç.n.)

gruplarını ve korku dizilerini kuran çıplak kuralları bütün olarak gösterir. Günümüz kinizminin temelinde, insanların somut olayların deneyiminden çok önce ve "olgulardan" çok kuralları deneyimleyerek öğrenmeleri olgusu yatar. Ancak kuralları öğrenmek, aynı zamanda temelsizliklerini ve kalıplaşmışlıklarını kavramak anlamına gelir. Samimi bir inançla katıldığımız tekil, önceden tanımlanmış bir "oyuna" sokulmuş değiliz artık. Her biri açıklık ve ciddiyetten tamamen yoksun, pek çok farklı "oyunda" sadece doğrudan bir kendini olumlama alanıyla yüz yüze geliriz; kalıplaşmışlıklarını ve değişebilirliklerini kavramış olduğumuz o kuralları, yanılsamasız ama mükemmel bir geçici bağlılıkla, uyguladıkça daha vahşi ve küstah, daha kinik hale gelen bir olumlama.

Kinizm praksisin, operasyonel modellerin altında olmaktan daha çok onlarla aynı düzeydeki konumunu ifade eder. Ancak bu konum, hiçbir şekilde kendi durumumuzun asil bir efendiliğine benzemez. Aksine, kurallarla içli dışlılık temel olarak soyut bir ortama uyum sağlama süreci haline gelir. Kinizm, eylemi yapılandıran önsel koşullar ve paradigmalardan sadece, ayakta kalma mücadelesini yönlendirmek için gerekli işaretlerin asgarisini alır. Bu yüzden en arsız kinizme dizginsiz bir duygusallığın eşlik etmesi rastlantı değildir. Duygunun yaşamsal içerikleri -her şeyin ötesinde biçimselciliğin ve soyutlamaların deneyimi olan bir deneyim envanterinden dışlanmış olarak- basit ve özensiz, boş olduğu kadar küstah bir şekilde gizlice geri gelir. İşte zor bir günün sonunda, sinemaya giden ve ağlayan medya teknikerinden daha yaygın olan bir şey daha yoktur.

Zaman ve Olasılıklar

Son yılların ethosunu, hakim duyguları ve yaşam tarzlarını çözümleyerek bir toplumsallaşma biçimini,

temel olarak işyerinin dışında tamamlanan bir öznelliğin oluşumunu kavramayı umuyoruz. Bugün aslında ücretli emeğin parçalı bütünlüğünü birleştiren bunun kapsellikleri ve farklı çekimleridir. O halde, bu emekdışı toplumsallaşmanın içinde gelişen "kusurlar" ve "erdemler" *işletilir.* Başka bir deyişle bunlar üretim sürecinin boyunduruğu altına alınmış, profesyonel niteliklere indirgenmişlerdir. Ancak, bu sadece ya da temel olarak yeniliğin tamamen nüfuz ettiği noktalarda doğrudur. Başka yerlerde "kusurlar" ve "erdemler" yaşam biçimlerinin ve daha geniş bir anlamda toplumsal ilişkilerin rastlantısal özelliklerinden başka bir şey değildir.

Taylorizm ve Fordizme karşıt olarak bugünün üretici örgütlenmesi seçicidir, geleneksel üretici kalıplarla yan yana bulunarak, değişken ve eşit olmayan bir biçimde gelişir. En güçlü noktasında bile, teknolojinin etkisi evrensel değildir. Teknoloji, tek anlamlı ve zorunlu bir üretim tarzını belirlemek yerine, sayısız ayrı üretim tarzlarını hayatta tutar ve *hatta eskimiş ve anakronistik olanlarını yeniden diriltir.* İşte paradoks budur. Bu özellikle etkin yenilik emeğin bütün bir tarihinin kopyalandığı bir çeşit "şemsiye" yaratarak iş gücünün sadece belli katmanlarını içerir: kitle işçilerinin adalarını, profesyonellerin anklavlarını, şişirilmiş sayıda kendi işine sahip olanları ve yeni işyeri disiplini ve bireysel kontrol biçimlerini. Zaman içinde birbiri ardı sıra ortaya çıkan üretim tarzları, şimdi nerdeyse sanki bir dünya fuarındaymış gibi eşzamanlı olarak sunulur. Bu elbette, sibernetik ve telekomünikasyon yeniliklerinin; aktif emeğin sadece bir bölümünü doğrudan içermelerine rağmen, yine de işin farklı kalıplarının bu eşzamanlılığının arka plan koşulunu oluşturması yüzündendir.

Öyleyse yazılım teknisyenini, Fiat'taki otomobil işçisini ve kaçak işçiyi birleştiren nedir? Yanıt vermek için cesarete ihtiyacımız var; artık onları üretici sürecin biçimi ve içeriğiyle ilgili olarak birleştiren *hiçbir şey* yok. Ama

aynı zamanda; toplumsallaşmanın biçimi ve içeriğiyle ilgili olarak *her şey* onları birleştirir. Aralarında ortak olan şeyler; duygusal uyumları, eğilimleri, zihniyetleri ve umutlarıdır. "Yaşam dünyası", ileri sektörlerde üretimin parçası olan ve geleneksel sektörlerde çalışanlar -aynı zamanda iş ve işsizlik arasında salınıp duran marjinal işçiler- için profesyonel bir profil çizen bu homojen ethos tarafından kurulur. Daha basitçe söylenirse, birleşme yeri; emeğin oportünizminde ve şehir deneyimi tarafından evrensel olarak cesaretlendirilen oportünizmde bulunabilir. Bu bakış açısından -yani üretici süreçlerin çözdüğü toplumsallaşmanın tek karakterinin altını çizersek- "toplumun üçte ikisi" teorisi (korunan ve güvence altına alınan toplumun üçte ikisi, marjinal ve yoksun üçte biri) yanıltıcı görünüyor. Bu teoriye teslim olmak kendini, hayatın gül bahçesi olduğunu tekrarlamayla ya da parçalı ve bağlantısız çözümlemeler yaparak hiçbir gerçek açıklayıcı değer taşımayan alacalı bulacalı bir toplumsal topografyayı yeniden yaratmayla sınırlama riski taşır.

Hem üretici etkinliklerin bu görünüşte anakronistik parçalanması hem de yaşam tarzları arasındaki önemli uyum, geçtiğimiz yirmi yılı ayırt eden şeyin ifadeleridir: iş toplumunun sonu. Zorunlu işin hayatın neredeyse ihmal edilebilir bir bölümüne indirgenmesi, ücretli emeği bir hapishane ve süregiden bir kimliğin kaynağı yerine bir biyografi içinde bir bölüm olarak kavrama olanağı; işte bu, bazen bilinçsizce ön ayak olduğumuz ve her zaman güvenilir izleyiciler olarak kalmadığımız büyük dönüşümdür.

Emeğin doğrudan maliyeti marjinal bir üretim faktörü, "sefil bir artık" haline gelmiştir. Marx'ın, en aşırı ve en eziyet çeken Marx'ın kendi sözleriyle iş artık "üretim sürecinin ana aktörü olmak yerine kenarına geçer." Bilim, enformasyon, genel bilgi ve toplumsal ortaklık kendilerini "üretimin ve zenginliğin büyük temel taşı"

olarak sunar; ve artık işgünü yerine yalnız başlarına temeldirler.[5] Ancak çalışma saatlerimiz ya da en azından bu saatlerin çalınmaları toplumsal gelişmenin ve zenginliğin en görünür ölçüsü olarak kalır. İş toplumunun sonu dolayısıyla çelişkili bir süreç, öfkeli çatışkıların ve alt üst edici paradoksların bir tiyatrosunu, olasılıkların ve mülksüzleştirmelerin dolaşık bir dalgasını oluşturur.

İşgünü bir ölçü birimi olarak kabul edilebilir, ama artık gerçek bir birim değildir. 1960'ların hareketleri, statükoyu sallamak ve yıkmak için bu sahteliğe işaret ettiler. Karşıtlıklarının işaretini verdiler, nesnel eğilimlerle uzlaşmazlıklarını dillendirdiler. Çalışmamaya (*nonwork*) dair haklarını savundular. Fabrika rejiminden kolektif bir göç ortaya koydular. Bir patron için çalışmanın asalak karakterini kavradılar. Her şeye rağmen statüko 1980'lerde sahteliğiyle zafer kazandı. Çok ciddi bir şakaya benzer gibi, *iş toplumunun sonu tam tamına toplumsal ücretli emek sisteminin kendisi tarafından önceden tanımlanmış biçimlerin içinde meydana geldi*: yeniden yatırımdan kaynaklanan işsizlik, despotça bir kural olarak esneklik, erken emeklilik, tam zamanlı işin yokluğundan doğan bütün boş zamanı yönetme görevi, ekonominin yenilikçi ve lider sektörlerinin yanında göreceli olarak ilkel üretici sektörlerin yeniden ortaya çıkışı ve artık fabrika sisteminin kurallarına tabi kılınmayan bireyleri kontrol etmek için arkaik disiplinci hükümlerin yeniden ortaya çıkışı. Bütün bunlar önümüzde duruyor.

Bu gelişmeler, Marx'ın özel mülkiyetin aşılmasının *özel mülkiyet alanının kendisi üzerinde* gerçekleştiği ortak hisseli şirketler hakkında yazdıklarını hatırlatıyor. Burada da bu

---

[5] Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, çev.: Martin Nicolaus (New York: Random House, 1973), 705. [*Grundrisse*, çev.: Sevan Nişanyan, Birikim Yay., 1979]. Bu kitaba daha sonraki referanslar metinde parantez içinde veriliyor.

aşma gerçektir, ama aynı zamanda aynı eski alanda başarılır. İlkini sadece bir hayal ürünü olarak değersizleştirmeden ve ikincisini bir dıştan kılıfa indirmeden bu tezlerin her ikisini de aynı anda düşünmek, işte kaçınılmaz zorluk budur. Belirleyici olan mesele, artık işgününün toplam daralması, hem şu anki tahakküm pratiklerinin hem de bunların dönüşümüne dair nihai isteklerin ortak arka planını oluşturan şeyin başarılması değildir. Daima boş zaman olacaktır; önemli olan bu fazlalığın aldığı biçimdir. Ancak geleneksel politik sol bu yarışta yarışabilmek için donanımlı değildir. Sol, varoluş nedenini iş toplumunun sürekliliğinde ve emeğin zamansallığa özgün bir şekilde eklemlenişinin içsel çelişkilerinde bulur. Bu toplumun sonu ve sonuç olarak zaman üzerinde mücadele olasılığı solun sonunu tayin eder. Bu sonu memnuniyetsizlikle, ama aynı zamanda pişman olmadan kavramalıyız.

"Üretkenliğin" etkin tüketimi ya da iş üzerindeki temel odaklanma, bugün hüküm süren hissetme ve deneyim tarzlarında görünürdür: belli bir yönden yoksun, zamansal bir mekânsallığa ait olmaya dair derin sezi, tarihsel hareketin her türlü ilerici kavrayışından (yani kendi modelini kesinlikle işten alan geçmişin, bugünün ve geleceğin doğrusal nedensel bağından) ayrılma ve fırsatlar sistemini temel olarak oluşturan şeylerin durumlarına alışık olma. Daha önce belirtildiği gibi bu hissetme ve deneyim tarzlarında sözde güvenilebilir işlere sahip işçiler ile henüz yeni marjinalleştirilmiş olanlar arasında, bilgisayar teknisyenleri ile güvencesizlerin en güvencesiz olanları arasında, üçte ikinin en tepesindekilerle onun dışındakiler arasındaki gerçek temeli anlayabiliriz.

Yine de ücretli emeğin kurallarına göre gerçekleştiği oranda, işin çöküşü temel olarak korkunun duygusal tonalitesinden ve oportünizm tavrından besbellidir. İstikrarsız bağlamlara ait olma duygusu, sadece bir kimsenin değişim karşısındaki korunmasızlığını algılayışı, sınırsız bir güvensizlik

olarak baş gösterir. Toplumsal ilişkilerin geçirgensizliği ve işin merkeziyetini yitirmesinden kaynaklanan rollerdeki belirsizlikte köklenen şey korkudur. Pratikleri tek anlamlı bir şekilde yönlendirebilecek herhangi bir otantik tarihsel *telosun* yokluğu ifadesini, paradoksal biçimde oportünistin ateşli uyum sağlama ruhunda, her geçici duruma kurtarıcı bir *telosun* itibarını bahşeden bir ruhta bulur. Son yıllarda tanıştığımız oportünizm, soyut emeğin mantığının "fırsatlara" uygulanmasında yatar. Olasılık direnmeden boyun eğdiğimiz kaçınılamayan bir amaç haline gelir. Azami üretkenliğin kriteri, özellikle artık hakim olan iş-dışı deneyimle beraber ortaya çıkan duruma dek uzatılmıştır. Boş zaman; aciliyet, çalkantı, yıkım biçimini alır: anlamsız aciliyet, çalkantılı olmaktaki çalkantı, "kendiliğin" yıkımı. Oportünistin hızlı teslimiyeti, işgünü için verilen hayal ürünü mücadeleyi zaman içinde, evrensel bir zamansal uygunluğun sergilenmesine dönüştürür.

Genel Zekâ

Büyünün çözülüşüne dair duygular, bunların arasından özel olarak kinizm; bilgi ile "hayat" arasında yeni ve farklı bir ilişki bağlamında vurgulanmalı. Elle zihin arasındaki bölünme ve dolayısıyla soyut zekânın otonomisi geriye döndürülemez bir hal aldı. Bilginin işten ayrı olarak kendi gücüne dayanarak büyümesi; her doğrudan deneyimin tekniklerde, ustalıklarda, kaide ve kurallarda cisimleşen sayısız kavramsal soyutlamayla öncelendiğini kesin olarak ortaya koyar. Önce ve sonra ters çevrilmiştir. Temelsiz kurgulanmışlığında doğrudan deneyimin kanıtıyla çok az alakalı olan soyut bilgi, kendi sonucundan önceki bir öncül gibi her algılamadan ve herhangi bir verili işlemden önce gelir.

Kavramlar ve algılamalar, bilgi ve "hayat" arasındaki pozisyonların bu tersine çevrilmesi, anlaşılması kısa bir yoldan sapmayı gerektiren belirleyici bir meseledir. Alışıldığı gibi özlü olmak adına konunun dışına çıkmayı gerekli görüyorum. Bu konu, Marx'ın hem ünlü hem de tartışmalı

metinlerinden biriyle, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri* içindeki "Makine Üzerine Bölüm" ile ilgilidir.[6] Marx bu sayfalarda ne iddia eder? Çok "Marksist" olmayan bir tez sunar: Soyut bilgi –en başta bilimsel bilgi ama sadece o değil- özellikle üretimden otonomisi sayesinde, parsellenmiş ve tekrarlı emeği kenarda bırakarak ve artık bir duruma düşürerek, en azından temel üretici güç haline gelir. Bilgi sabit sermayede nesnelleştirilir, makinenin otomatik sistemine aktarılır ve bilgiye nesnel bir zamansal-mekânsal gerçeklik bahşedilir. Marx, toplumsal üretimin odak noktasını oluşturan ve birlikte bütün yaşam bağlamlarının düzenleyici ilkeleri olarak işlev gören soyut bilişsel şemaların bütünlüğünü göstermek için, oldukça telkin edici bir suretten yararlanır. Genel bir zekâdan bahseder: "Sabit sermayenin gelişim düzeyi genel toplumsal bilginin ne dereceye kadar *dolaysız bir üretici güç* haline geldiğini ve böylece toplumsal yaşam sürecinin koşullarının kendisinin ne dereceye kadar genel zekânın denetimi altına girdiğini ve buna göre dönüştüğünü gösterir."(706). Bugün bu genel zekâ kavramını pekala sabit sermayede maddileşen bilgi fikrinin ötesine genişletmek zor değil. "Genel zekâ" toplumsal iletişimi yapılandıran epistemik modelleri içerir. Artık "basit emeğe", salt bir zaman ve enerji tüketimine indirgenemez olan kitle kültürünün entelektüel emeğini kapsar. Yapay diller, biçimsel mantık teoremleri, enformasyon ve sistem kuramları, epistemolojik paradigmalar, metafizik geleneğin belli katmanları, "dilbilimsel oyunlar" ve dünya imajları Genel zekânın üretici gücü içinde birleşir. Çağdaş emek süreçlerinde, hiçbir mekanik bedene ya da elektronik bir beyine uyum sağlamak zorunda kalmaksızın, kendi başlarına üretici "makineler" olarak işleyen topyekûn kavramsal topluluklar vardır.

---

[6] Türkçesi'nde *Emek Süreci-Sabit Sermaye. Emek Aracı. Makine* adlı bölüm, s. 635-668.

Marx genel zekânın öne çıkmasını, daha iyi bilinen ve başka yerlerde geliştirdiklerinden oldukça farklı bir özgürleştirici hipoteze bağlar. "Makine Üzerine Bölüm"de krizin oluşumu, artık *gerçekte* tekil bireylere atfedilen emek zamanına dayalı bir üretim tarzının yapısında var olan bir oransızlığa yüklenmez. Bir yandan bilimden doğrudan ve eşsiz bir biçimde yararlanan bir üretici süreç ile, diğer yandan ürünlerde içerilmiş olan iş miktarı ile halen çakışan bir zenginlik ölçüsü arasında belirleyici bir çelişkinin varlığı anlaşılır. Marx'a göre bu iki eğilimin ayrılması "değişim değerine dayalı üretimin" çökmesine ve dolayısıyla komünizme götürecektir.

Elbette olaylar bu şekilde gelişmedi. Bugün, herhangi bir kurtarıcı ya da hatta çelişkili bir sonuç olmaksızın, "Makine Üzerine Bölüm"de tasvir edilen eğilimin olgusal biçimde tam olarak gerçekleşmesi oldukça çarpıcıdır. Marx'ın komünizmin gelmesine bağladığı kendine özgü çelişki, var olan üretim tarzının aslında dengeleyici değilse bile, kararlı bir unsuru haline gelmiştir. Bir krize neden olmaktan çok, "emek ...ve emeğin denetlediği üretim sürecinin gücü arasındaki niteliksel dengesizlik"(705) tahakkümün belirgin hale geldiği sağlam temeli oluşturur. Radikal dönüşüm isteğinden ayrı olarak, "Bölüm" toplumun doğal tarihinin son bölümünden, ampirik bir gerçeklikten, yakın geçmişten, zaten olmuş olan bir şeyden başka bir şey değildir. Buna rağmen ya da kesinlikle bu yüzden bu "Bölüm" günümüzün ethosunun pek çok yönüne odaklanmamızı sağlar.

Üretimi ve gündelik yaşam dünyasını etkin olarak örgütleyebildiği oranda genel zekâ gerçekten bir soyutlamadır, ama maddi bir işlerlikle donanmış *gerçek bir soyutlama*. Ek olarak, paradigmalardan, usullerden, aksiyomlardan -kısaca bilginin nesnel somutlamalarından- oluştuğu için, genel zekâ en kati şekilde moderniteye özgü "gerçek soyutlamalar"la, eşdeğerlik ilkesine biçim veren soyutlamalarla ayırt edilir. Para, "evrensel eşdeğer"in kendisi bağımsız varolu-

şunda ürünlerin, mesleklerin ve öznelerin ölçülebilirliğini cisimleştirirken, genel zekâ aksine her tür pratiğin analitik öncüllerini dengeler. Toplumsal bilgi modelleri emeğin çeşitli etkinliklerini eşitlemez, daha ziyade kendilerini "dolaysız üretici güçler" olarak sunarlar. Ölçü birimleri değillerdir, ama etkin heterojen olanakların ön varsaydığı ölçülemezliği oluştururlar. Ait oldukları "bireylerin" dışında var olan "türler" değillerdir, aksine geçerlilikleri temsil ettikleri şeye dayanmayan aksiyomatik kurallardır. Bu tekno-bilimsel kodlar ve paradigmalar, hiçbir şey ölçmeyerek ve temsil etmeyerek kendilerini kurucu ilkeler olarak belli ederler.

"Gerçek soyutlamaların" doğasındaki bu değişim -yani eşdeğerlerin değişiminden çok, soyut bilginin toplumsal ilişkileri düzenlediği olgusu- çağdaş kinik figüründe yansır. En katı hiyerarşilerin ve en acımasız eşitsizliklerin temelinde yatan eş değerlik ilkesi yine de, toplumsal bağlantıların belli bir görünürlüğünü, bir ölçülebilirliği, bir oransal dönüşülebilirlik sistemi sağlar. Utanmazca ideolojik ve çelişkili bir biçimde, sınırsız bir karşılıklı tanınma beklentisi, evrensel ve saydam dilbilimsel bir iletişim ideali kendisine bağlı olduğu oranda bu durum daha da böyledir. Tersine genel zekâ, ölçülebilirlikleri ve oranları yıkarak gündelik yaşamı ve iletişim biçimlerini geçişsiz hale getirir görünür. Genel zekâ zorunlu olarak toplumsal bir sentezin koşullarını ve öncüllerini belirlemesine rağmen, yine de bunun olanağını engeller. Bir eşitlik için hiçbir ölçü birimi vermez. Her bölünmez ve bütün temsiliyeti boşa çıkarır. Politik temsiliyetin tam tamına temellerini parçalara ayırır. Bugünün kinizmi pasif biçimde, zorunluluğu erdem gibi düşünmesiyle bu durumu yansıtır.

Kinik, içinde hareket ettiği özgün bağlam içinde belli epistemolojik öncüllerin oynadığı hakim rolü ve gerçek eşitliklerin eşzamanlı yokluğunu kavrar. Hayal kırıklığını önlemek için, karşılıklı konuşmaya dayalı ve saydam bir iletişim arzusundan vazgeçer. Kendi pratiği ve ortak bir ahlaki değer

kriteri için, özneler arası bir temel aramaya başlamaktan vazgeçer. Adil bir "karşılıklı tanınma" olanağına ilişkin her hayali uzaklaştırır. Eşitlik ilkesinin, ticarete ve değiş tokuşa yakından bağlı bir ilkenin bu çöküşü, kiniğin davranışlarında, eşitlik isteğini sabırsızca terk edişinde görülebilir. Kendi olumlamasını, üretimde bilginin beklenmedik merkeziliğinin içerdiği hiyerarşilerin ve eşitsiz dağılımların katlanarak çoğalmasına ve akıcılaşmasına havale eder.

Çağdaş kinizm, bilginin ve "yaşamın" tersine çevrilmesini hem yansıtır hem de geri döndürülemez bir sonuca getirir. Bir ya da diğer bir kurallar dizisiyle doğrudan tanışıklık ve bunların özsel içeriklerinin indirgenerek işlenmesi; işte bu kinizmin genel zekâya tepkisel uyumunun aldığı biçimdir. Üstelik olabildiği kadar olumsuz biçimde, kinizm bilimin toplumsallığını saydam bir karşılıklı konuşma temeline oturtmaya çalışan bir "iletişim etiğinin" asılsız karakterini açıkça gösterir. Kinizmin küllenen ateşinde, böylesi dilbilimsel serbest mübadelenin bütün yetersizliği açıklığa kavuşur. Bilim *toplumsaldır*; çünkü işin içerdiği ortaklığın karakterini önceden tanımlar, yoksa adil bir diyalogu önceden varsaydığı için değil. Bilim, her kişinin görüşünü ve iddialarını hoş karşıladığı ve rasyonel olarak bağdaştırma ihtiyacını şart koştuğu için değil, herkesin etkinliğinin atfedildiği biçim olduğu için toplumsaldır.

Kinik ve aynı zamanda oportünist figüründe, metafizik geleneğin öznenin asaletine atfettiği belirgin özelliklerin bir körelmesi vardır: otonomi, deneyimin bireysel bağlamlarının özgünlüğünü aşma becerisi, kendi üzerine düşünmenin tamlığı ve "niyetlilik". Bu körelme bu özelliklerin, soyut bilginin ve onun teknik aygıtının etkin gücünde tam olarak gerçekleştiği anda ortaya çıkar. Otonom, ayrı, "değiştirilemez", kendine dönüşlü, belirlenmiş bağlamları her zaman aşan, yapışkan "yaşam dünyalarından" tam olarak ayrılabilen, işte bu genel zekâdır. Bu körelme, metafizik öznelliğin karmaşık taslağını olgusal olarak gerçekleştirir. Her şeyin ötesinde, "tamamen

öteki" olanla politik ve etik gerilimin içinden türediği kendini aşmayı gerçekleştirir. Ancak bu teknik gerçekleştirme aynı zamanda bir salıverilme ve bağışlanmadır. Bugünün ethosu hem en korkunç ve en uysal biçimlerinde hem de radikal değişime dair potansiyel isteklerinde yine de "halihazırda"olana teslim edilir.

Sıfır Noktası

Bu noktada kendimize günümüzün duygusal kümelenmesinde ret ya da çelişki işareti gösteren bir şey var mı diye sormalıyız. Başka bir deyişle oportünizm ve kinizmde iyi olan bir şey var mı? Doğal olarak yanıt hayırdır ve burada hiçbir yanlış anlama olmamalı. Ancak bu esef verici ve bazen korkunç figürler, içinden türedikleri ama tek olanaklı sonucu olmadıkları temel duygusal duruma tanıklık ederler. Daha önce belirtildiği gibi oportünizmin ve kinizmin merkezinde yer alan o varoluş ve hissetme tarzlarını yansız bir öz gibi, ancak tamamen farklı bir gelişime tabi olarak düşünmeliyiz.

Kasti bir yanlış anlamaya yol açacak herhangi bir kaçamaklı söz ve bahaneden kaçınmak adına, etik olarak olumsuz bir davranışın "yansız özü" ve "sıfır noktası" ile ne kastettiğimi açıklığa kavuşturmalıyım. "En kötü görünen şey gerçek iyidir" cinsinden hiçbir ustalıklı bir değerötesileştirme ya da "dünyanın yollarına" suça ortak olacak biçimde bir göz kırpma söz konusu olmamalı. Kuramsal itirazımız aksine, şu an için deneyimin içinde aşikâr olduğu biçimler yoluyla ve bu deneyimi bu biçimlere indirgenmeksizin yeni ve önemli bir *deneyim kipselliğinin* saptanmasında yatar.

Mesela oportünizmin yansız özü olarak adlandırılabilecek oportünizm "gerçeği"; dünyayla ilişkimizin doğrusal ve tek anlamlı yönelimlere göre değil, aksine esas olarak olanaklar, fırsatlar ve olasılıklar yoluyla kendini ifade etmeye eğilimli olduğu olgusunda yatar.

Bu deneyim kipselliği her ne kadar oportünizmi beslese de zorunlu olarak onunla sonuçlanmaz. Oportünizme tam karşıt diğer davranış şekilleri, aynı zamanda temel olarak bu aynı olanaklar ve geçici fırsatlarla yapılanan bir deneyimin içine kazınabilir. Ama böylesi radikal ve dönüştürücü bir davranışı ancak bugün bu denli yaygın olan oportünizm içindeki bu davranışın gerçekten karşılıklı ilişki içinde olduğu belirli bir deneyim kipselliğini, her ne kadar farklı bir yoldan olsa da, izleyerek ayırt edebiliriz.

Kısaca, büyünün çözülüşünün duyguları ve bugünün uyum sağlayabilen davranış tarzları; sıfır noktalarını temsil eden duygusal durumu, deneyim kipselliğini belirtirler. Önceki sayfalarda olay olay göstermeye çalıştığım şey budur. Vurgulanması gereken bu duygusal durumun hem *geri döndürülemezliği* hem de *ikircikliğidir.* Geri döndürülemezlikle ilgili olarak, burada geçici bir koşulla, önceki bir düzenin yeniden onarılmasını umut edebilmemize karşılık olarak basit bir toplumsal ve ruhsal rastlantıyla yüz yüze değiliz. Söz konusu olan uzun ve karanlık bir parantez değil, ama ethosun, kültürün ve onun üretim tarzlarının derin bir dönüşümü olduğu için; sanki eli kulağında bir şafağı bekliyormuşuz gibi uzun gece boyunca ne kadar dayandığımızı sormak aldatıcıdır. Bulabileceğimiz her ışık zaten burada sözü edilen karanlığın içindedir. Sadece gözlerimizi alıştırmamız gerekir. İkirciklikle ilgili olarak bir deneyim kipselliği şu andaki görünümleriyle bir ve aynı şey değildir. Daha doğrusu, radikal biçimde çatışan gelişmelere açıktır. Geri döndürülemezlik ve ikirciklik bir arada var olur. Bu sonuç, statükoyu her eleştirenin onun geri döndürülemezliğini dualarla defettiğine inandığı ve bu geri döndürülemezliği her anlayanın ise bunun ikircikliğinin her türlü izini silmek konusunda endişelendiği güncel kuramsal tartışmaların tam tersidir.

O zaman hem uyum sağlayanların hem de direnenlerin ortak duygusal durumlarını belirleyen varoluş ve hissetme tarzları nelerdir? En başta, açık bir biçimde, iş toplumunun sonuna içkin olan varoluş ve hissetme tarzları gelir. Daha önce ayrıntılı olarak incelenmiş olan temaları, şimdi en önemli hale gelmiş olana -sıfır noktası ve onun yapısında bulunan ikircikliğine- özel bir ilgi göstermek üzere, kısaca hatırlayalım. Bütün ilişkilerin odak noktası olmaktan çıkar çıkmaz, iş artık kalıcı hiçbir yönlendirme sunmaz. Davranışlara ve beklentilere yön vermeye son verir. Artık yol göstermez, ya da her eylemin temelsiz ve rastlantısal karakterini indirgeyebilen ya da gizleyebilen bir güvenlik kemeri uzatmaz. Başka bir şekilde söylenirse, yakın geçmişteki durumuna karşıt olarak iş, artık nesnel bir etik çerçeve için güçlü bir vekil olarak işlemez. Artık çoktandır boşaltılmış ya da çözülmüş geleneksel ahlak biçimlerinin yerini almaz. Artık bireyin toplumsallaşma ve oluşum süreçleri kendilerini üretim döngüsünün dışında, her düzenin aşırı kırılganlığıyla doğrudan iletişim içinde ve en çeşitli olanaklara rastlamak için, hiçbir alışkanlığa sahip olmama alışkanlığı için, sürekli değişime dair bir heveslilik için, sonucu ya da amacı olmadan değiştirmek için hazırlık yaparmış gibi gözler önüne serer.

Bu tutumlarda ve özelliklerde görünür olan, iş toplumunun sonuyla bağlantılı duyguların sıfır noktasıdır. Ancak görmüş olduğumuz gibi bu "son", ücretli emeğin kuralları-na göre ve onların himayesinde, dolayısıyla da belli tahakküm ilişkileri bağlamında gerçekleşir. Bu yüzden metaların üretimi iş dışındaki özgün duygusal durumları kapsar ve değerlendirir. İşyerinin dışında gerçekleşen bir toplumsallaşmanın belirgin özellikleri -tekil bir rastlantısallık anlayışı, yabancılaşmanın kabulü ve bir olanaklar ağına doğrudan bağlantı- profesyonel niteliklere, bir "alet çantasına" dönüştürülür. İş sadece ahlak için bir vekil olarak işlememekle kalmaz, her esaslı ethosun dağılımının sonuçlarını

içerir. Belirli bağlamlar ve belirlenmiş işleyiş tarzlarına olan alışkanlığımızı kaybetmemizden açıkça faydalanır. Emeğin şimdiki örgütlenmesinde "iş ahlakının" geri döndürülemez krizinden bile yararlanılır. Soyut emeğin mantığına indirgenmiş, metaların homojen ve sonsuz zamanıyla istila edilmiş olarak radikal rastlantısallık hissi; kendini oportünizm ve zamansal olarak uygunluk biçiminde belli eder.

Yine de, ki varsayılan budur, iş toplumunun sonuna özgü olan duygusal durum tamamen farklı bir çekim alabilir. Bu noktada açık olmak istiyorum. Bahsetmekte olduğum ikircikliklik "erdemli" olması anlamında etraflıca incelenemez. Böyle yapmak ikircikliğin pratik anlamını yanlış anlamak olur. Bu, sadece zaten olduğu şeyi açığa çıkaran yeni bir entelektüel kavramsallaştırma sorunu değil; yeni bir olgu, farklı yaşam biçimleri, farklı maddi ve kültürel ürünler sorunudur. Yapabileceğimiz şey kavramsal bir sözlüğün terimlerini geniş olarak tanımlamak, bir boşluğun sınırlarını çizmek, bir olasılığa işaret etmek ve olabilecek bir şeyin "yerini" tespit etmektir. Bir sözlük derlerken söylemin belli bir seyrekleştirilmesini, daha yüksek bir soyutlama düzeyinin uygunsuzluğunu kabul ettiğimiz aşikârdır.

Sadece olumsuz bir belirlenimin ötesinde, iş-dışında genişleyen alan; kesin işlem kriterleri, metalar üzerinde işleyenlere nerdeyse tamamen karşıt olan *diğer* praksis biçimleriyle doludur. Denizin çekilmesiyle beraber bütün çeşitliliği ve zenginliğiyle ortaya çıkan bir deniz kenarının şerididir. Bu bir tamlık, dışa bükümlülüktür. Bu her şeyin ötesinde ücretli emeği kaldıran ve onun yerini alan bir etkinliğin konumlandırılabileceği bir yerdir. Böylesi bir etkinlik, somut ürün ve onu gerçekleştirmek için kullanılan araçlar arasında ustalık işi bir uyumu yeniden kurmanın ötesinde, tamamlanmış bir biçim sunar ve dolayısıyla etkinliğin tekrar tekrar ölçüldüğü sonsuz sayıdaki olanaklara bir sınır koyar.

Bugünün varoluş ve hissediş tarzları içine kazınmış olarak bulunan iş ile etkinlik arasındaki bu çatışkı tamamen nasıl ifade edilebilir? Ücretli emek olanaklı olanı sonsuz ve kayıtsız, herhangi bir *clinamen*[7]'den yoksun bir atomlar sağanağı olarak anlarken, benim bahsettiğim etkinlik; olanaklı olanı her zaman ve sadece olanaklı bir dünya olarak biçimlendirir. Bir "dünya", hiçbir tekil unsurun uygun anlamını yitirmeden içinden çıkartılamayacağı bir karşılıklı ilişkisellikler sistemidir; hiçbir şeyin eklenemeyeceği ve hiçbir şeyin çıkartılamayacağı doymuş ve tamamlanmış bir birliktir. Parçalarının herhangi birinin temsili için vazgeçilmez ve bir önkoşul olan, sınırları çizilmiş bir bütündür. "Olanaklı bir dünya"; etkinliğin bir olanaklar zinciri içinde sürekli kurduğu, ilerisini düşünen bir karşılıklı ilişkisellik, doymuş bir birlik, sınırları çizilmiş bir bütündür.

Bu etkinlik fikrinde, Leibniz'in yalnızca tamamlanmış "olanaklı bir dünya" içinde anlaşılabilir olan tekil bir olanak kavramsallaştırmasının yankısı vardır. Bu Leibnizci "olanaklı dünya" kavramına, Heidegger tarafından "dünya" ve "yalın bulunuş" (*Vorhandenheit*) arasında tarif edilen karşıtlığı uygulamak faydalı olabilir. Aitliğin esas bağlamı olarak "dünya" herhangi bir bilişsel nesneleştirmeden önce deneyimlenir. Aksine yalın bulunuşlar (*Vorhandene*), temsiliyetin öznesinin "önüne" yerleştirildikleri oranda varlık ya da olgudurlar. Bu temelde, iş ve etkinlik arasındaki farkı, fırsatlar ve olasılıklarla ilişkilerine -elbette her ikisi için de belirleyici ilişkilere- göre daha iyi belirleyebiliriz.

---

[7] Genel olarak Epikuros'taki anlamıyla bilinen bu sözcük, girdaplara neden olan parçacık akışlarından minimum sapma anlamına gelir. Artan karmaşıklık ve kaos içinden maddi dünyanın ortaya çıkışına dair erken bir açıklama olarak kullanılan clinamen, rastlantısal sapmaya dair bir eğilim olarak anlaşılabilir. (ç.n.)

Soyut emek, olanaklar zincirini hepsi eş ve birbirleriyle değiştirilebilir sonsuz bir *olanaklı yalın bulunuşlar* dizisi olarak düzenler. Tersine etkinlik, olanaklı olanı sonuçlanmış ve sonlu bir dünya olarak anlar. Her olasılığı bağlantıların bütünlüğü açısından inceleyerek bireysel olasılıkların sınırsız akışından, bir bağlamdan eksiltir. Bu bağlantıların bütünlüğü etkinliğin kendisi tarafından biçimlendirilir; dışsal bir sonsallık tarzında ona önceden atfedilmiş değildir. Üstelik böylesi bir bağlantılar bütünlüğünün kendisi sadece bir olanaktır. İş-dışı etkinlik tarafından belirlenmiş bir "olanaklı dünya" asla kendisini olgusal bir gerçeklik içinde çözebilen bir şey değildir. Hatta sayısız belirli olasılıklar "tamamlanmış olgulara" dönüştürülseler bile, bağlantıları ya da daha doğrusu doğal olarak var oldukları "dünya" hiçbir şekilde sadece olanaklı olma ayrıcalıklarını yitirmezler. Olguların kendisi, değişebilirlikleri bağlamında yakalanan ve gebe kaldıkları alternatifler açısından anlaşılan radikal rastlantısallıklar olarak kavranılmakla kalırlar. Ne muallak ne de gizli, "olanaklı dünya" "gerçekleşmeye" heves ederek sahneye çıkmayı beklemez. Daha doğrusu, gerçekliği; zina yapan kadının göğsünde taşımak zorunda kaldığı kırmızı renkteki harf gibi, kendi virtüelliğinin ve rastlantısallığının işaretini her zaman tam göz önünde tutmasında yatan bir deneyimin gerçek bir biçimlenmesidir.

Çıkış

Hem statükoya dalkavukça boyun eğenlerin hem de devrimi düşleyenlerin duygusal durumlarını ayırt eden varoluş ve hissediş tarzlarının ne olduğunu yeniden sormalıyız. Bu soruya diğer bir yanıt, her yaşamsal bağlamda ve her işlemde soyut bilgi, yani genel zekâ tarafından oynanan hakim rolle aynı yerde biten varoluş ve hissediş tarzlarında yatar. Burada da sadece bu tarzların deneyim kipsellikleri olarak özelliğini değil, aynı zamanda ikircikliklerini kavramalıyız.

Günümüz kinizminin özgün bir uyarlamasının arka planını oluşturan koşulu geniş bir şekilde zaten ele aldım. Bu koşul; kurallar, görenekler ve usullerle doğrudan tanışıklığı, esasen soyut bir çevreye uyum sağlamayı, temel üretim gücü olarak bilgi ve eşitlik ilkesinin krizi ile ona denk düşen eşitlik idealinin bozulmasını içerir. Şimdi bu arka plan koşuluna içkin duygusal durumu anlatabilmek için mütevazı bir "meseleye", kendi içinde sıradan ve marjinal olan bu deneyime örnek bir değer atfederek, başvurmalıyım.

Hiçbir amacı olmaksızın bir kimse denizin kıyısında dikiliyor. Bir zaman sonra artık dinlemiyor olsa da dalgaların gürültülü ve sürekli seslerini duyuyor. Bu kişi algılar, ancak bunun farkında olmadan. Dalgaların tekdüze hareketinin algısı artık algılayan özne olarak kendinin algısıyla ele ele gitmez. Bu algı, felsefi jargonda idrak olarak adlandırılan şeyle ya da algılama eylemi içinde olan varlığın bilinciyle denk düşmez. Dalgaların grileşen ucunda, dalmış bir biçimde dikilen kişi çevresini saran ortamla, usta ve azimli bir silsileyle bağlı olarak, birdir. Ancak bu durum kendine dönüşlü bir "öznenin" süzgecinden geçmez. Daha doğrusu, bağlamla bu bütünleşme; "ben" kendini unuttukça daha da güçlüdür. Ancak böylesi bir deneyim modern felsefenin gurur noktası haline gelen şeyle, yani algının idrakten ayrılamaz olduğu teziyle, gerçek bilginin ancak bilginin bilgisi olduğu, bir şeye göndermenin kendine gönderme üzerine kurulu olduğu teziyle çarpışır. Sahildeki kişinin deneyimi daha ziyade, sahip olduğumuz çok az bilgiden süzülenden çok daha öncelikli ve sarsılmaz olarak, dünyaya maddi ve makul bir tarzla ait olduğumuzu anlatır.

Algı ve idrak arasındaki bu uyuşmazlık Marx'ın sözleriyle, içinde "toplumsal yaşam sürecinin koşullarının kendisinin genel zekânın denetimi altına girdiği ve buna göre dönüştüğü" durumun, durumumuzun ayırt edici bir özelliğidir (706). Miniskül algıların aşırı fazlası, yapay eylemler ortamında sistematik hale gelir. Enformasyon teknolojilerinin

hükmettiği bir işyerinde binlerce sinyal hiç ayırt edilmeden ve bilinçsizce alınır. Tamamen benzer bir şekilde medyayı alımlamamız konsantrasyon değil, dağılma yaratır. Asla bir "ben"e neden olmayan izlenimler ve görüntüler başımızı kalabalık eder. Bu bilinçsiz algı fazlası, aynı zamanda acısını çektiğimiz her *kökünden kopartılmanın* da bir işaretidir. Biz sürgünler ve göçmenlerin kimlik duygusu şiddetli bir biçimde yorulur, çünkü kendi üzerine düşünen bilinçte hiç köklenmeyen bu algıların akışı oransız olarak büyür. Bu algısal *artık*, üstelik bir kimsenin bilinmeyen bir ortamda yerini almasının tatbiki yolunu oluşturur. Ancak kökünden koparılma artık gerçek sürgünü ya da göçü çağrıştırmaz. Daha doğrusu, üretim tarzlarının, iletişim tekniklerinin ve yaşam tarzlarının sürekli değişimi yüzünden herkesin hissettiği sıradan bir koşulu oluşturur. Kökünden kopartılma, denizin kenarındaki kişi için marjinal bir olgu olan o "dinlemeden duymayı" öne çıkarır. En doğrudan deneyim kendini bugün oransızlık yoluyla dillendirir. Peki ama bu deneyimi nasıl kavrayabiliriz?

Modern felsefenin Descartes'tan Hegel'e uzanan meseli boyunca sadece Leibniz kendi üzerine düşünen öznenin dışında kalanlara dayalı bir deneyimi değerli kılar. "İçimizde her an farkındalık ve düşünmeyle ele ele gitmeyen bir algılar sonsuzluğu olduğu sonucuna götüren yüzlerce işaret vardır."[8] Leibniz için her bireyi evrenin tastamam hayatına bağlayan bu "küçük algılamalar", ruhun geçirgensiz tarafıdır. Ama bu bir istisnadır. Modernitede hüküm süren öznellik modeline göre algı, belli bir ortamda köklenirken, algının eşzamanlı, kaçınılmaz bilinci (idrak) aşkınlığın, evrenselin üzerine açılımın kaynağıdır. Kendimi algılarken algıladığım zaman, kendime belli bir *dışarıdan*, içinde hareket ettiğim

[8] Gottfried Wilhelm Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, çev. ve der. Peter Remnant ve Jonathan Bennet (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 53.

belirli bağlamın ötesinden ve belki de "bağlam içindeki varlığın" kendisinin dışından bir seziyle bakarım.

Bu hakim model çoğunlukla tamamen kavranılamayan ampirik bir bağın nedenidir. Belli ve tanımlı *köklere* sahip olmak -bir yerde, bir gelenekte, işte, bir politik partide- sadece aşkınlığa bir engel oluşturmamakla kalmaz, aynı zamanda bir kimsenin kendi sonlu durumuna "dışarıdan" tarafsız bir bakış atmasının en önemli önkoşuludur da. Bu şaşırtıcı ortaklığı daha yakından inceleyelim. Her tür aşkınlığın temel kaldıracı; kendine dönüşlü anın tamlığı, bir kimsenin deneyimlerken kendini bilmesine atfedilmiş olan temel ve nihai geçici karakterdir. Bugün benzer bir tamlık; bir kimsenin bir bağlama olan ilişkisi, her zaman ve tamamen kendi üzerine derin düşünmeye yeniden yönlendirilecek ve kalıcı bir kimlikle sonuçlanacak kadar özgün, istikrarlı ve monoton olduğu zaman elde edilebiliyor gibi görünüyor. Bu kök salma belli bir ortama tek anlamlı ait olmanın bir biçimi olarak, algılama ve idrak arasındaki ahenkli birliğin somut arka planıdır. Ancak kendi üzerine düşünmeye özel bir itibar bahşeden bu birlik, buna karşılık olarak, ilerici bir iyimserliğin olduğu kadar aşkınlığın, o "dışarıdan" bakışın ve tepkisel bir ruhsal çıraklığın kaynağıdır.

Çoğunlukla görenekler, ustalıklar ve soyutlamalarla belirgin olan bağlamların değişebilirliğinin neden olduğu, sonu olmayan bir kökünden koparılma süreci bu şemayı altüst eder ve çetin bir pratik eleştiriye teslim eder. Toplumsal bilginin somutlamaları, sürekli değişen dolaysız ortamlar haline gelerek bireyin bilincini altüst eder. Birey dinlediğinden daha fazlasını duyar ve idrak ettiğinden daha fazlasını algılar. Bugün kendine dönüşlü bilinç her zaman "küçük algılamalar" ağıyla ilgili olarak kusurlu olduğu için, onlarda kendi sınırını bulur; onu her zaman aşan şeye "dışarıdan" bakamaz. Kendimi algılarken algıladığım zaman "kavramakta olduğum benin" sadece küçük bir kısmını, hatta en önemli kısmını bile değil, alırım. Hareketlilik, hafızanın zayıflaması (ister

doğal isterse geleneksel), sürekli yenilikler tarafından üretilen şoklar...Bugün bütün bu şeylere "küçük algılamalar" yoluyla uyum sağlarız. Kendinin bilinci daima bu algısal fazla, bizi asla "bizim" olmayan bir ortam içine yerleştiren bir fazla tarafından betimlenen bir ufukla anlaşılabilir ve sınırları çizilebilir.

Köklerin bu onarılamaz eksikliği kendine dönüşlü öznelliğin rolünü en ağır şekilde yeniden şekillendirir ve sınırlarını çizer. Tuhaf bir şekilde içinde işlediğimiz ortam ne kadar soyutsa, onların içindeki maddi ve duyusal yerimiz de o kadar önemlidir. Algıya nazaran daralan idrakle genel zekânın körüklediği sistematik kökünden edilme, bir film yönetmeninin gördüğü kare gibi, kendi sonlu durumumuza geriye dönüp tarafsız ve tamamen kapsayıcı olan bir bakış atabildiğimiz tarafsız bölgeye girişe engel olur. Gördüğümüz üzere, aslında tek anlamlı kimlikler ve sağlam köklerle birleştirilmiş aşkınlığa doğru olan dürtüyü engeller.

Bugünün varoluş ve hissediş tarzları *kendi sonluluğumuza koşulsuz bir şekilde terk edilmede* yatar. Kökünden koparılma -daha yoğun ve kesintisiz oldukça otantik "köklerden" daha da yoksun- rastlantısallığımızın ve istikrarsızlığımızın özünü oluşturur. "Dünyanın biçimselleştirilmesi", geçici niteliğinin dinmeyen bir farkındalığını oluşturur. Yine de sonluluğa terk edilme kendisinin berrak tasviriyle, açıklamasıyla, "yüzüne cesaretle bakmayla" aynı değildir. Kendi sınırlarını açıklığa kavuşturmaya çalışan bilinçli bakış, daima içine kapatıldığı duruma olası bir dışsallık marjını ön varsayar. Bu bakış dünyanın yok oluşunu tasfiye edip azaltır ve üstesinden gelmeye çalışır.

Ölümlü kaderin varoluşsal ya da daha genel olarak seküler biçimde akla gelişi, şu anki duyarlılığımıza tam zıt olarak kalır, çünkü aslında radikal bir aşkınlık çabasını anıştırır. Ölümlüğün tasvirinden "otantik bir hayat" tasarlama dürtüsü türer. Geçicilik üzerine bu bilinçli düşünme "kararlar", kesin kimlikler ve temel tercihler üretir. Tabiri

caizse ölüm işletilir. Her ne kadar varoluşçuluk olayların yadsınamaz gidişatını kavramaktan çıkarttığı akla yatkın sonuçlarla böbürlense de, gerçeklikte o yadsınamaz durum varoluşsal bir "araç" olarak edinilir, aşılır ve telafi edilir. Diğer taraftan günümüz duygusal durumunu tanımlayan sonluluğa radikal biçimde terk edilme "dışarıdan" üzerine düşünülemeyecek olan, temsil edilemez ve dolayısıyla gerçekten aşılamaz olan bir sınır olarak sonluluğa boyun eğmemizi ister. Bu ne "kararların" itici gücü, ne de iyi yapılandırılmış kimliklerin iskeleti olarak kullanılabilen faydasız bir sınırdır.

Sonluluğa terk edilme kuvvetli bir *ait olma duygusuyla* ikame edilir. Bu kombinasyon bağdaşmaz ve paradoksal görünebilir. Durmaksızın özgün ve güvenilir "köklerin" beklenmedik yokluğu üzerinde bu kadar durduktan sonra ne tür bir aitliği kastedebilirim? Doğru, artık bir kimse belli bir role, geleneğe ya da politik partiye "ait değildir". "katılım" ve bir "tasarı" için davetler kayboldu. Ama yabancılaşma, aitlik hissini yok etmenin çok ötesinde güçleniyor. Herhangi bir sürekli bağlam içinde kendimizi güvenceye almamızın imkânsızlığı "halihazırdalığın" en hassas anlarına karşı bağlılığımızı ölçüsüzce arttırır. Sonuç olarak, şaşırtıcı derecede açık olan şey, artık belirli "bir şey"le tanımlı olmayan *kendinde aitliktir.* Daha doğrusu aitlik duygusu ayrıcalıklı ve koruyucu bir "ait olunacak olan"ın yokluğuyla doğrudan oransal hale gelmiştir.

İşte burada, bugünün duygusal uyumunun yansız özünde ikirciklik bir kez daha kendisini gösterir. Herhangi bir "ait olunacak olan"dan yoksun saf aitlik; var olan her düzene, bütün kurallara, bütün "oyunlara" tarafsız ve eşzamanlı bir bağlılık haline gelebilir. 1980'lerde olan şey budur. Günümüz kiniği, bu eğilimi kendini olumlama ve daha sıklıkla sadece ayakta kalma stratejilerinde gösterir. Yine de bir kere bütün köklerinden ya da herhangi bir belli "ait olunacak olan"dan serbestleşince,

aitlik duygusu aynı zamanda zorlu bir eleştirel ve dönüştürücü potansiyeli barındırır.

Bu potansiyel çok uzak olmayan geçmişte zaten görünürdü. Birden fazla durumda gençlik hareketleri ve yeni emek örgütlenmeleri, herhangi bir başka mücadele biçimine karşı çekilmeyi ve "çıkış"ı tercih etti. Mümkün olduğu kadar çabuk biçimde rollerini terk etmeye ve açık biçimde karşı koymak yerine baskıcı zincirlerini fırlatıp atmaya çabaladılar. Bu kaçış hatları boyunca kendilerinin olduğunu hissettikleri bir deneyim, içinde oluştuğu deneyimden başka bir temeli olmayan bir "gelenek" alanı tasvir edilmeye başlandı. Geleneksel Avrupa Solu bu gelişmenin nasıl düşünülebileceğini keşfedemedi ve dolayısıyla bu çekilme ve "kaçış" stratejilerini acımasızca kötüledi. Aslında çıkış -ücretli emekten etkinliğe doğru çıkış mesela- eylemden ve sorumluluktan azade, olumsuz bir jest değildir. Aksine çekilme, çatışkının meydana geldiği koşullara boyun eğmek yerine onları değiştirdiği için özellikle yüksek bir inisiyatif düzeyi ister, olumlu bir "yapma" ister.

Bugün çekilme ve çıkış Bataille'ın sözleriyle, hiçbir topluluğu olamayanların topluluğuna özgü olan bir saf aitlik duygusunu anlatır. Çekilme, bireysel rolleri ve kesin kimlikleri belirleyen ve gizlice "ait olunacak olan"ı oluşturan hakim kurallardan uzaklaşır. Çıkış bir kimsenin kendi etkinliği ile sürekli kurulan bir "alışıldık yere", yerini belirleyen deneyimden daha önce asla var olmayan, dolayısıyla hiçbir eski alışkanlığı yansıtmayan bir "alışıldık yere" doğru yönelir. Bugün aslında alışkanlık, faydasız ve alışagelmedik olan bir şey halini aldı, sadece olanaklı bir sonuç ve asla bir kalkış noktası değil. Bu yüzden çıkış ait olunacak yeni yaşam biçimlerine değil, kendinde aitliğe beden ve şekil veren yaşam biçimlerine işaret eder. Belki çıkış statükonun radikal bir dönüşümü yönündeki isteklere en uygun mücadele biçimidir, 1980'lerin deneyimini dönüştürebilecek ve ortadan kaldırabilecek istekler.

Oportünizm, kinizm ve korku kesinlikle; sonluluğa terk edilmeye ve *kökünden edilmeye bir aitlik*, feragat, kölelik ve gönüllü teslimiyetle belirginleşen şu anki duygusal durumu tanımlar. Aynı zamanda, bu durumu üzerinde çatışkının ve isyanın kavranabileceği geri döndürülemez bir olgu olarak görünür kılarlar. Bugün oportünizmi ve kinizmi esas olarak üreten kırılgan "halihazırdalık" yönündeki aynı eğilimi yansıtan karşıtlık işaretlerinin, nasıl ayırt edilebileceğini sormalıyız. Öforik ve kendinden hoşnut bir nihilizme yol açan kökünden edilmeden nasıl hem karşıtlık hem de umut ortaya çıkabilir diye sormalıyız. Ve değişen fırsatlarla ilişkimizin nasıl "oportünist", kurallarla yakınlığımızın nasıl "kinik" olmayabileceğini sormalıyız. Çağdaş ahlaktan tiksinen herhangi biri kesinlikle, özgürleşme için her yeni isteğin, başka bir karşıt simge altında olsa bile, oportünist ve kiniğin deneyimlerinin seyirlerini tamamladıkları yolları yeniden takip etmekten başka bir şey yapamayacağını keşfeden kişidir.

Oportünizmin Fenomonolojisine Doğru

Massimo De Carolis

Aynı kavramların zaman zaman farklı dillerde karşıt anlamlar taşıması garip bir durumdur. Buna çarpıcı bir örnek, İtalyanca *autocosciente* sözcüğüne denk düşen ve gündelik Amerikan İngilizcesinde sürekli olarak başkaları kendisini acaba nasıl görüyor diye rahatsızlık duyan, sıkılgan, *tuhaf* ya da *doğal olmayan* kişileri veya davranışları tanımlamak için kullanılan *özbilinç* (*self-conscious*) sözcüğüdür. Biraz felsefi arka planı olan bir Avrupalı için, Descartes'tan Hegel'e uzanan geleneğimizin her zaman için özbilinçte (*autocoscienza*) yalnızca tinselliğin doruk noktasını değil, aynı zamanda her özgür ve sorumlu eylemi yönlendiren düşünsel tutumun öncülünü bulduğu düşünüldüğünde, bu tesadüfün ilginç bir etkisi olacaktır. Aksine, sıradan bir Amerikalı için özgür bir davranış her şeyden önce sıkılgan değil; sınırlandırılmamış, düşünce ürünü olmayan ve doğaldır. Böylesi bir kendiliğinden doğallık fikri, ilk başta ilginç gelmeyebilir ya da olsa olsa Amerikalıların düşünmeye pek meyletmeyişlerinin, darbı mesel olmuş pragmatizmlerinin bir göstergesi olarak kabul

edilebilir. Oysa ki biraz daha düşündüğümüzde, biz Avrupalılarda bile gizli saklı bir biçimde de olsa belli bir idealin ortaya çıkmaya başladığını fark ederiz: kendine güvenen ve sınırlandırılmamış olduğu için özgür olan bir davranış ideali, dünyaya dair zahmetsiz ve uyanık bir atak, kişinin kendi rolleri ve ideallerinin düşünsel olarak farkındalığına, bilincine dayalı geleneksel özgürlük ve sorumluluk modellerinin antitezi olan bir ideal. İfade edildiği terimler açısından çok yerinde bir örnek, feminist harekette bilinçlenme ya da özbilinç pratiklerinin ve ideallerinin önemini kaybedip rahatlama ve huzur temalarının öne çıkmasıdır. Daha genel bir anlamda, benzer bir eğilim yakın bir zamana dek büyük kitlesel politik hareketlerin merkezinde duran toplumsal tabakada görülebilir; kendini özne kılma, kendi kimliğinin tam bir bilincine varma arzusu yerini, kimliğin akışkan, kaygan ve kaypak kılınması pahasına dahi olsa kendini toplumsal yapılara başarıyla eklemleme ihtiyacı aldı.

Şu andaki haliyle bu eğilim, yaygın *oportünizm* olarak değerlendirilmiş ve reddedilmiştir. Teoride, böylesi bir tanım esas itibariyle su götürmezdir. Oportünizm, kişinin kendi kimliğini sürekli değişen koşullara göre esnek bir şekilde adapte etmesi değil de nedir? Ne var ki oportünizm yaftası, sorunu kavramada pek başarılı değildir. İlk bakışta şaşırtıcı görünebilir bir olguyu ele aldığımızda bu daha belirgin bir hale gelir; bugün oportünizm dediğimiz şey, geçmiş yıllarda radikal etnik ve siyasal değişim taleplerini dillendiren aynı toplumsal tabaka ve gruplar içinde kuvvetle yayılıyor. Başka bir deyişle, daha genel anlamıyla oportünizm öncelikle büyük kent merkezlerinin kitlesel entelijansiyası içinde yayılıyor. Doğal olarak bu durum sosyolojik açıdan, modern teknolojilerin dayattığı üretim sistemindeki dönüşümler, toplumsal olarak artan yabancılaşma ve yalnızlaştırma koşulları ve bu dönüşümün getirdiği büyük ideoloji krizi ile açıklanabilir. Yine de böylesi bir hızdaki tarihsel sürecin yalnızca birkaç yıl öncesine dek

sorgulanamaz bir şekilde temel ve canlı görünen etik ilkelerin kökünü bu kadar çabuk kurutabilmesi pek de mümkün görünmüyor. Kulağa garip hatta saçma da gelse, bugünün oportünist eğilimlerinin, temel olarak *tam da aynı radikal talepler* tarafından ortaya sürülmesi ve tam da bu nedenle asıl olarak bunlara en eğilimli toplumsal özneler arasında kendini gösterme olasılığı var. Bu olasılık, oportünizmde az önce belirttiğimiz gibi, bir tür özgürlük ihtiyacı ve dolayısıyla her modern toplumda temel amaç ve en yüksek etik değer olan bir şeye duyulan ihtiyaç tarafından ne ölçüde güçlendiriliyor? Oportünizmin etik bir taleple nasıl bir ilgisi olabilir? Oportünizm bize özgürlük ve onun özbilinçle ilişkisine dair bir şeyler öğretebilir mi?

Avrupa felsefi geleneğimizde, her zaman için özgürlük her şeyin ötesinde *özerklik* olarak anlaşılmıştır: her tür etki ve dış kısıtlamadan özerk olma ve aynı zamanda her tür tutku ve doğal hevesten özerk olma. Bu nedenle, özbilincin ve iç düşünmenin bu modelde özgürlüğün en büyük güvencesi olarak ortaya çıkması hiç şaşırtıcı olmamalı. Ancak saf rasyonel özne, kendi yasalarını kendisi belirleyen ve dış dünyayla her tür bırakılma ya da bağlılık biçimine yabancı kalan özne, özgürdür. Böylesi bir resimde, tözsel olarak *elini ayağını dünyadan çekme* durumu, özgürlüğün en belirgin mantıksal sonucu olarak ortaya çıkar, bu özgürlük ister bir bireyin, ister bir grubun ya da tüm bir ulusun özgürlüğü olsun. Ancak *ben* ve *öteki* arasında katı bir ayrım kurarak tam bir kimlik, kendi kendine hakimiyet ve bunlarla beraber gerçek özerklik elde edilebilir.

Kendini başka bir yere koyarak ayırma zorunluluğu, kişinin kendi bilincini olumlama ihtiyacının yanı sıra her tür özgürleşme hareketi içinde güçlü bir özellik olmuştur. Bu, böylesi bir kavrayışın, özgürlük fikri içinde zımni olan talepleri ve gereklilikleri tam olarak ifade etmede gerçekten başarılı olduğu anlamına gelmez. Tam tersi bir sonuca varmak için, *özgür* sözcüğünün güncel anlamı üzerine

düşünmek yeterlidir. Gündelik dilde özgür olmak, kişinin önünde kendi tasarrufunda kullanabileceği kimi somut olanakların olması, kimi eylemleri yapma ya da yapmama gücüne ve yetisine sahip olması anlamına gelir. Ne var ki böylesi bir güç, dünyaya dahil olmayı, kişinin içtenlik ve sonra da etkin bir eyleme yetisine dönüşecek olan, eylemlerinin bağlamı ile bir yakınlığı gerektirir. Yüzmeyi öğrenmek için suya atlamaktan korkmaman gerekir; siyasal güç elde etmek için kamusal yaşamın bir parçası olman gerekir. Özerklik fikri ile tam bir karşıtlık içindeki bu pratik bir güç (*potentia* ya da olanaklılık) olarak özgürlük kavramı, sonuç olarak her tür el etek çekmeyi engelleyerek, az çok adamakıllı bir şekilde özne ile çevresini birbirine karıştırır ve pratik gücün tanımı gereği onsuz varolamayacağı dünya ile karşılıklı ilişkiye değer verir. Bu tanıma göre, dünyanın sunduğu sayısız fırsatı fark edebilme ve kullanabilme yetisine, yeteneğine ve şansına sahip olan kişi özgürdür. Modern dünyadaki her oportünist eğilimin kaynağında, son tahlilde kişinin kendi dünyasına *ait olma*, suyun içindeki balık gibi o dünyanın içinde gezme isteği yatar ve Amerikalıların *sıkılgan* olmamayı yüceltmelerinde ifadesini bulan *bu* özgürlük fikridir. Düşünce mahsulü olmayan ve doğal bir şekilde eylemden kendini çekme, kişinin kendi tasarrufundaki araçların etkin bir hakimiyetinin en açık işareti, belki de muktedir olanların en eski alametidir.

En azından görünüşte özerklik mücadeleleri bugün belli bir siyasal geçerlik kazanmış gibi görünse de çağdaş toplumumuzda pratik güç olarak özgürlük idealinin özerklik olarak özgürlük ideali üzerinde daha da fazla egemenlik elde edeceğine inanmak için gayet iyi nedenler var. Bir kere, en azından Batılı ülkelerde çeşitli toplumsal grupların özerklik ve bağımsızlığı, geçmişteki özerklik taleplerinin dayandığı güçlü kültürel kimlikler bu tür taleplerin daha baştan yersiz olduğu geçişsiz bir

tekdüzeliğe doğru eridikçe, giderek daha az gündeme gelmiştir. Aynı zamanda, toplumun artan karmaşıklığı, bir ayrıştırma ve tecrit koşulunun yalnızca gerçekdışı değil, aynı zamanda her şeyin ötesinde, nesnel bir marjinalleşme koşuluna karşılık gelmesinden dolayı arzu edilmez olarak görünmesini sağlamıştır. Ne var ki her şeyin ötesinde teknik ve toplumsal gelişme "olanaklı olan"a yepyeni bir anlam vermiştir. Modern dünyanın sunduğu fırsatların, olanakların sayısı çok geniş bir şekilde artıyor. Bu olanaklara ulaşmanın güvencesi ise daha da az ve aksine bunlara ulaşmak -defalarca ve daha da artan miktarlarda- zenginlik, yetki, hazırlık ve diğer hususi nitelikler istiyor. Başka bir deyişle, *olanaklara erişme yalnızca muktedir olanlara yani, pratikte zaten bu erişime sahip olanlara ayrılmıştır.*

İktidara sahip olanlarla olmayanlar arasındaki ebedi çatışma, *muktedir olanlarla olmayanlar* arasındaki temel çelişki biçimini varsayar; her toplumsal kesimde farklı bir şekil alan ve her şeyden öte yalnızca siyasal alanı değil, tüm bir toplumu kuşatan çok daha parçalı bir düzenleme. Bununla birlikte bu çatışkının, *olanaklı olan* doğası gereği kendisini hedefleyen ve kendisini öngören, kendi üzerine düşünen bir kavram olduğu için, özellikle çarpıtılmış olduğunu vurgulamak gerekir.

Yalnızca ona sahip olanlara bahşedilen olanağın, nasıl kendi kendini varsaydığını önceden kısmen görmüştük. Olanaklara erişimden az da olsa dışlananlar, toplumsal etkileşimin kenarlarına itilirler. Eski olanakları elde etmek bile, bu süreci durdurma *isteği* yavaş yavaş silinene dek daha da zor bir hale gelir. İktidardan yoksun olanlar -ve bu yüzden onu *isteyenlerin*- aksine, muktedir olamayanlar belli bir kimlik, kendine uygun küçük bir varoluş alanı olarak kendi acizliklerine bağlı kalırlar. Bugünün yenilmişlerini ve toplumsal olarak marjinallerini, ayaklanmak için can atan geçmiş dönemlerin ezilen kitlelerinden ayırt eden de budur. Olanaklı

olan kendisi dışında başka hiçbir şeyi hedeflemez. Özgürlük aslında modern toplumda nihai etik değeri ifade eder. Özgürlük bir kez pratik güce ya da olanağa tercüme edildi mi bir eylemin başarısını ölçmek için, gitgide daha da fazla potansiyelin birikimi dışında, hiçbir kriter yoktur. Diğer bir deyişle, olanaklı olana erişim yeni olanakların ilelebet açılmasından başka bir şeyi hedeflemez. Oportünizm ya da kinizm gibi davranış biçimleri, dünyanın tüm iç değerlerinden yoksun, fakat herhangi bir yanlış hareketin acizlik anaforunu harekete geçirebileceği korkusunun damgasını vurduğu bir fırsatlar pazarından başka bir şeye dönüşmediği, bu sonsuz süreçten ortaya çıkar.

Bu olanaklı olana bırakılmada zımni olan keder ve acıyı saklamaya gerek yok; bu yeni oportünist senaryo için düşüncesizce özür dilemek onu aceleyle kınamak kadar nafiledir. Ne var ki oportünistlerin ve kiniklerin kendi üzerine düşünmelerinin -yalnızca bir yanlış bilinç değil- gerçek bir sorun olduğunu ve modern dünyanın, olanaklı olanın gerçek olana riayet ettirildiği kültürümüze her zaman içsel olan bir çelişkiyi gün ışığına çıkarttığını itiraf etmeliyiz. Yine etik özbilinç ilkesine başvurmak yalnızca problemin yerini değiştirme riski taşır. Yeni bir strateji ve yeni bir kurtuluş talebi, olanaklı olanın deneyiminin, onun labirentimsi kıvrımlarının ve dönemeçlerinin içinde aranmalı. Bu nedenle, özgürlük ve dünyaya dahil olma talepleri ile feragat ve özbilinci bir araya getiren somut şahsiyetler dikkatle ve önyargısız bir şekilde izlenmelidir. Pratik gücün, her tür çelişkisinin anahtarı olan kendi kendine dönüşlülüğü, bu şahsiyetlerin muğlaklığında ifadesini bulur. Bu kendi kendine dönüşlü yapının kendi içinde radikal bir kurtuluş talebi, bir kez ifade edildi mi tüm fırsatların saçmalığına bir son verebilecek ve muktedir olmayanları kudretsizlikten kurtaracak aşırı bir olanak saklayıp saklamadığını tespit etmeliyiz. Bu nedenle, çağdaş eleştirel düşünce kendini *oportünizmin fenomonolojisinden* muaf tutamaz.

Oportünizm ve Korku

Oportünizm, yalnızca dış dünya ile ilişkileri değil, aynı zamanda en mahrem ve en özel ruh hallerini de düzenleyen bir yaşam biçimidir. Oportünizme özgü duyguların kaba bir haritasını çizmek bile çokça karıştırılan iki çeşidi arasında bir ayrım yapmamızı gerektirir. Bir tarafta, geleneksel olarak hakim olan, egemen iktidar ile bağdaştırılan oportünizm vardır: oyunun kurallarıyla nasıl oynayacağını bilen ve diğerlerine evrensel ya da zorunluymuş gibi görünen yasaları kendi lehine bükebilen Makyavelci prens. Böylesi bir şahsiyetin duygusal arka planında, herhangi bir ağırlığı ya da tutarlığı olmayan, saf bir araçsallığa indirgenmiş bir dünya için melankoli ile çatışan antik *kibir* -şeylerin doğal seyrini yoldan çıkarmaya çalışmanın kibirliliği- yatar. Ne var ki bu egemen oportünizmin yanında, yoksun bırakılmışların, fırsatlar ağı içine kıstırılmış ve dört bir yandan saldırılmış olan savunmasız ve korunmasız kalmışların, bir kaçış yolu bulmak için feleğin çarkları arasına sıkışıp bir savunma yaratmak zorunda kalanların oportünizmi her zaman için varolmuştur. Plebyen çağrışımlarına rağmen, bu ikinci tutum ilkinden daha az eski ve kendince daha az asil olmayan bir gelenektir. Oportünizmin ilk kuramcıları olan antik Yunan'daki Sofistler; yasaların ve kurumların peşine düştüğü, her türlü vatandaşlık hakları ellerinden alınmış olan sürgün edilmiş bilgi serserileriydi. Antik kinizmin kurucusu Diyojen, bizzat hem sürgünü hem de köleliği biliyordu. Diyojen'in öğretisinin temelleri, kurtulmak için şuursuzca her bir fırsattan faydalanan bir fareye dair hayranlık dolu gözlemlerine dayanır. Bu, ikinci tür oportünizmdeki hakim duygunun *korku*, kaçan bir hayvanın kaygısından başka bir şey olmadığını gösteren aydınlatıcı bir karşılaştırmadır.

Bu iki figür arasında ikincisi uzunca bir süredir daha güncel-dir. Prensin eski kibirliliği bugün yarım-ağız gülümseyen devlet bürokratlarının Buda'ya benzeyen çehresinde yok olmuş olsa da

oportünizm ve korku ikilisi; özellikle büyük şehirlerde binlerce insanın gündelik hayatını belirleyen, önceden kestirilemez fırsatlar yığınının tehlikesi ve sürekli gerilimi içinde yeniden hayat bulmuştur. Ne var ki bu durum bu iki figür arasında çok çeşitli bağlantıların ve melezliklerin olduğu gerçeğini azaltmaz. İktidarı taklit ettiren korkudur ki kibir kaplı çehresinin arkasında tuzağa düşmüş bir farenin ıstırabını gizler. Ancak ayrım üzerinde ısrar etmenin yöntemsel bir nedeni vardır. Her türden oportünisti birleştiren şey; ilke insanlarına, eylemlerine daha büyük çaptaki proje ve ideallerine doğru yön veren ve bu şekilde anın geçici fırsatlarından özerkliklerini ispatlayan ahlaki bireylere karşıtlıklarıdır. Şimdi, bu figürün etik gururunu yanlış yorumlarsak ve tüm bir ahlak geleneğine bir omuz silkip geçersek, bu yalnızca oportünizm değil zevksizlik örneği de olur. Bununla birlikte, on yıllardır temelini sarsan kaygıyı ve krizi görmezden gelerek bu geleneğe körü körüne sarılmak da çok basit olacaktır. Bizim hipotezimize göre, bu ahlaki krizin dayanak noktası, geleneksel ahlak modelinde zımnen dünyadan elini eteğini çekme fikridir. Aynı fikir egemen oportünizmde *de* varsayılır. Ancak böylesi bir dünyayla araya bir mesafe koyma temelinde, egemen oportünizm istenildiği gibi kontrol ve manipüle edilebilir bir araç haline gelebilir. Ahlaka bir alternatif olmak yerine, prensin gururu; tutarsız ve parodimsi bir şekilde de olsa, tam da aynı krize *daha güçlü bir şekilde* yenik düşecek olan, ahlakın kendi özerklik isteğini temsil eder. Bu nedenle, düşünme eylemimizin amacı bu krizden çıkışı gösteren bir işaret bulabilmek ise, egemen oportünizmden artakalanların sunacağı pek fazla bir şey yoktur. Soru daha çok "*Korkunun* bize neler öğretebileceği" sorusudur.

Bu probleme, Heidegger'in ileri sürdüğü ve sonra da tüm varoluşçu yazın tarafından ele alınan endişe (*Angst*) ile korku (*Furcht*) arasındaki ayrımı yeniden inceleyerek yaklaşmak iyi bir yoldur. Tüm bu geleneğin, ancak somut bir tehdit korkusundan ayrıştırılması koşuluyla, endişe deneyimine belli bir ontolojik değer atfetmesi oldukça çarpıcıdır. Bu ilişkinin

tersine çevrilmesinden başka hiçbir şey, kendi tarihsel durumumuz ile yakın geçmişimiz arasındaki kırılmayı daha iyi gösteremez. Bugün, somut bir örneği korku içinde kabul etmek zorundayız; Sartre ve Camus gibi yazarların tarif ettiği endişe kimi zaman, gerçek varoluşumuzda asla onaylanmayan edebi bir kurgu gibi görünür. Varoluşçu bir açıdan endişe, somut bir tehlikeye yönelmek yerine içine itildiğimiz varoluşun sonluluğunu gösterir. Başka bir deyişle bu, içinde tüm dünyanın aniden anlamını yitirmiş göründüğü, erişmemizi engelleyen bir örtüye bürünmüş Hiçlik karşısında duyulan bir endişedir. Endişe özneyi metafizik bir başka yere götürür ki burada dünyada ortaya çıkan somut tehlikelere karşı bile kayıtsız kalan bir yabancıya dönüşür. Endişe deneyiminden gerçek tehlikeye daha çok direnebilme yetisi, korkuya karşı bir tür kalkan elde edilir. Kendi başka yerine sıkışan endişeli özne, bir fikir uyandıramayacak kadar dışsal ve kirli olan dehşet verici olaylara ve tehditlere neredeyse kayıtsızca bakar. Dolayısıyla yakından bakıldığında endişede, her zaman için ahlaki bir bakışın temelinde yatan daha üst bir el etek çekiş, dünya işlerine dair bir tür özerklik yeniden kurulur. Bu nedenle, geçmişte endişenin, niye gerçek ve tam bir varoluşun inkar edilemez eşiği olarak sunulduğu rahatlıkla anlaşılabilir.

Basit korkuda eksik olan tam da, koruyucu bir konum olarak bu başka yerdir. Aslında, korku yalnızca kimi belli şeylerin karşısında baş göstermekle kalmaz, aynı zamanda -Freud'a göre- kaçınılmaz olarak gündelik deneyimin parçası olmayı asla bırakmayarak, aniden tehditkâr ve rahatsız edici (Almanca'da *unheimlich*) görünen kimi tanıdık ve alışıldık (*heimlich*) şeylerin karşısında da korku ortaya çıkar. Korku deneyimi devrimcileştirmez, yalnızca onu muğlaklaştırıp istikrarsızlaştırır. Korku bizi daha direngen değil, gerçek tehlikeler karşısında daha kırılgan ve güvensiz kılar. Korkan kişi dünyaya yabancı hissetmektense kendini, geri dönüşü olmayan bir şekilde dünyanın içine sokulmuş ve

onun tehlikeleri karşısında korunmasız bırakılmış hisseder. Korktuğumuz şey gündelik deneyimlerin en yaygın ve kabalarından biri olmaktan asla vazgeçmeyeceği için, daha zengin ve daha gerçek bir deneyime ulaşmaya dair herhangi bir hile ya da yanılsama olmaksızın, korkunun tehdidiyle yaşamayı becerebiliyoruz.

Diğer bir deyişle, korkunun temelinde, telafisi olamayacak bir şekilde dünyaya karşı büsbütün maruz bırakılmış olmak yatar. Oportünizmin fenomonolojisi için bu deneyimin *eleştirel* potansiyelini fark etmek önemlidir. Başka bir yere dair herhangi bir olası yönelmeden sarfınaz ederek, bu deneyim, daha ilk baştan hem ahlaki bireyin özerklik ihtiyacına hem de egemen oportünizmin ifade ettiği güç istencine destek veren miti, yani salt özne mitini parçalar. Ama yine de korku deneyimi, modern oportünizmin varoluş nedenine kaynaklık eden, muktedir olanlarla olmayanlar arasındaki karşıtlığı bozar. Bu iki grup korku içinde birleşir, birbirlerinde kendi ayna yansımalarını fark etmek zorunda kalırlar. Ne var ki bu yalnızca ortak bir endişe etrafında negatif bir arkadaşlık içine girme duygusu ile gerçekleşmez. Daha önemli olan ise, bu karşılıklı tanıma sonucunda katılım ve olanaklı olana erişim yönündeki temel talebin yeni bir çözüme doğru itilmesidir. Korku içinde yaşayan insanın en acil kaygılarına, ne kişinin kendi acizliğine kaçış ne de birbirinden ayırt edilemeyen fırsatlarla dolu pazar yerine edilgen bir şekilde bırakılma hitap edebilir. Artık tehlikeyle sarılmış bir dünya ile nasıl yeniden yakın, içten bir ilişki kurulabilir; *unheimlich* hale gelmiş olan nasıl yeniden *heimlich* kılınabilir?

Eski zamanlarda, bu tür sorular evrensel yasalar kurmaya değil, arızî, maddi ve tekrar edilemez olanın anlamını bulmaya yönelmiş özel bir tür bilgeliğe emanet edilmiştir. Bu pratik akıl sıklıkla hayvan biçiminde -bir fare ya da ahtapotla- temsil edilirdi. Avlanılan hayvan kendini korumak için, bilgisini genişletmeli, izleri, patikaları,

kaçış yollarını tanıyabilmeli. Bu nedenle oportünistte yeniden canlanan şey tam da bu *hayvan* bilgisi, anlığın değil, renk, ses ve kokunun kurnazlıklarından oluşan duyuların bilgisidir. Bir şarap uzmanı gibi oportünist, yalnızca olanaklı bir anlamı ayırt etmeyi ve tahminen kestirmeyi öğrenmelidir. Ahlaki bir birey bir gece kendisinin oportünist tarafından metropolün fırsatlar labirentine çekilip götürülmesine izin verse, oradaki meçhul ipuçları, işaretler ve hikmetler evrenini keşfedecektir. Ne var ki bu dünyaya özel bir cazibe gücü bahşeden yalnızca estetik beğeni değildir. Gerçekte, şeylere bu denli yaklaşmadan, dokunma ve koku alma okulundan geçmeden, kendimizi asla bu dünyaya yeniden sokamayacak ve bu şekilde korkmaktan vazgeçmeyeceğiz.

Dünya Çevreye Dönüştü

Bu makalenin başında çağdaş oportünizmin geçmişte etik ve siyasi varoluşa tercüme edilen radikal taleplerin kendisinden doğduğu yönündeki görünüşte paradoksal hipotezi ileri sürmüştüm. Doğal olarak, bu taleplerin içsel bir dönüşümünü ve en azından kısmen de olsa yeniden biçimlenmesini gerektirir. Bu yöndeki belirleyici bir itkinin, radikal değişim yönündeki her önerinin başarısızlığı anlamına gelir gibi görünen güncel toplumsal mücadelelerin sonuçları tarafından hazırlandığı da inkar edilemez. Her şeyi yenilginin kaçınılmaz bir sonucu olarak açıklamaya çalışmak da çok basitçe olacaktır. Buraya kadar yapılan gözlemlerin bu negatif yönün hemen yanında pozitif bir yönün de olduğunu yeterli şekilde gösterdiğine inanıyorum. 1960'ların ve 1970'lerin idealist amaçları şiddetli bir dönüşüm yaşadıysa bu her şeyin ötesinde başlangıçta ifade ediliş biçimlerinin, nihai siyasal başarıları ya·da başarısızlıklarından *bağımsız* olarak parçalı ve yetersiz göründükleri gerçeğine dayanır. Özgürlük arzusunun, kişinin kendi dünyasına ait olma yönündeki yeni bir isteğin yanı sıra pratik güç sorununu

gün ışığına çıkartması yenilginin değil, kendi iç mantığının sonucudur. (Bir zamanlar siyasal devrim programlarını amaçlayan) kurtuluş çağrısının bugün, aksi taktirde olanaklı bir geleceğin gerçekleşmesinin araçlarından başka bir şey olmamakla suçlanacak olan çağdaş yaşam biçimlerine dolgunluk sağlama ihtiyacı ile ölçülüyor olması, yalnızca sabitleşmiş ve yoksullaşmış bir bağlama uyum sağlamanın ötesindedir.

Bu, zihniyet değişiminin varoluşun aktüel koşullarındaki bir değişime işaret etmediği anlamına gelmez; tam da bu korku deneyimi içinde böylesi bir dönüşümün izleri görünür kılınır. Bu deneyimde örtük olarak bir tür çelişki yatar. Beni sarmalayan dünya yabancı, hatta düşman görünmeye başlar. Ama bir yandan da ne kıpırdayacak ne de kaçacak yerimin olmadığı bu dünyaya zorunlu olarak atanmış hissederim. Bu çelişkinin, ait olma talebinin köklü, tehditkâr yabancılığı zaten hissedilen *o aynı dünyaya* yöneltildiği andan itibaren, tanımladığım çağdaş oportünizmin tipik bir özelliği olduğunu görmek hiç de zor değildir. Yabancılık ve ait olma arasındaki bu iç içe geçmenin, *bir tarafta* benim ayrılmaz bir parçası gibi hissettiğim ve dolayısıyla koruyucu bir kabuk gibi beni saran geleneksel bir toplumsal düzen içinde düşünülemez. Bu iki bölge arasındaki açık ve net ayrım –antik kentin duvarlarının ibret verici bir şekilde işaret ettiği- geçmişte sınırları siyasal toplumun sınırları ile çakışmayan topluluklar, sınıflar ve gruplar için olduğu kadar her toplumsal öznenin de temel bir gereksinimiydi. Özgürleşme hareketleri içinde özerkliğe yapılan vurgunun benzer bir gereksinimi içerdiği ve tek bir toplumsal düzen içinde bir içerisi ve dışarısı, (spesifik aidiyet kodları ile belirlenmiş) belli bir topluluğa uygun ufuk ile fiilen basit bir çevreye indirgenmiş geri kalan toplumsal düzen arasında kesin bir sınır çizmeye çalıştığı açıktır. Yeni teknolojik gelişmelerin en keskin etkilerinden birisi, -önce topluluğun bağlarını daha da zayıflatarak sonra da çevreyi daha etkin bir şekilde sömürgeleştirerek ve nihayet çevreden, yani doğadan daha az olmamak koşuluyla

toplumsal gerçekliğe ayrım yapmadan uygulanabilen teorik ve pratik paradigmalar oluşturarak- topluluk ile çevre arasındaki ayrımı altüst etmesidir.

Hiçbir şey bu süreci, kelimenin tam anlamıyla dünya-çevre anlamına gelen *Umwelt* kavramının ilk başta ortaya atıldığı biyolojik bağlamından çıkarak beşeri bilimler, felsefe ve hatta çağdaş siyasal tartışmalarda belirgin bir rol edinme hızı ve başarısından daha iyi göz önüne seremez. Burada kastedilen şey, *artık dünyanın bizim için sadece bir çevreden*, içerisi ile dışarısı, kültür ile doğa arasındaki bir ayrımdan öte bir şey olduğu gerçeğidir. Bu sentetik formülde, görece olarak birbirinden bağımsız olan fakat aslında nesnel bir düzeyde birbirine bağlı, insanlarla dünya arasındaki ilişkinin değiştirilmesine özel bir şekilde katkı sunan karmaşık bir tarihsel dönüşümler ağını birleştirmeye çalışıyoruz. Eksiksiz olmaktan çok uzak olan süreçlerle meşgul olduğumuz için bu dönüşümlerin ağırlığını ve anlamını tam olarak kavramak özellikle zordur. Yine de yalnızca bu dönüşümlerin tahmini ve geçici olan genel tanımları, tam da bu dönüşümler ağında çağdaş oportünizmin hem yönelimini hem de güncelliğini çıkarttığı *tarihsel* göstergeyi bulduğumuz için tamamen mecburidir.

Dünyanın çevreye indirgenmesinin toplumsal varoluş düzeyinde vurgulayabileceğimiz ilk yönü, adım adım *geleneksel etiğin çözülmesi*dir. Burada geleneksel etik ile kastedilen, geçmişte başlı başına belli bir topluma ait olması sonucu doğrudan her bireyin içine nüfuz eden alışkanlıklar, inançlar ve değerler, yani başka bir deyişle, neredeyse insanın kendi derisi haline gelen ikinci bir doğasını oluşturan kültürel edinimlerin toplamı. Bugün çevreye dönüşmüş bir dünyada topluluğa bu doğrudan bağlılık, farklı geleneklere ve kökenlere sahip sonsuz sayıda topluluğun, ancak geleneksel değerleri ve kodları etkisizleştirdiği koşulda işleyebilen kitle iletişim araçları sayesinde daha yakın bir şekilde karşılıklı etkileşime geçmek ve beraber var olmak zorunda kalmasıyla

engellenir. Geçerken her somut etiğin bozulmasının, uluslararası pazardan dünya çapında enformasyon sistemlerine, doğal kaynakların teknoloji ve bilim adına mahvedilmesine dek hakim uygulama sistemlerinin bugün küresel olarak yayılmasının temelini oluşturduğunu belirtmeliyim. Varoluşsal düzeyde bu sürecin en doğrudan ve aşikâr sonucu, her hakiki *egzotizm* deneyiminin -yani, somut bir başkalık ile her dolaysız yüzleşme deneyiminin- coğrafi ve kültürel mesafeden bağımsız olarak her olguya erişimin aynı araçlarla sağlandığı ve güvence altına alındığı andan itibaren tasfiyesidir. Dahası, tüm dünyanın bir çevre oluşturması hiçbir şekilde geleneksel etikten alınan, içten bir dünyaya ait olma duygusunu yeniden kurmaz. Çağdaş deneyimimizi yapılandıran iletişim araçlarının kendine özgü kodları ve işlevleri vardır. Ne var ki çoğu zaman bunlar *etik* ilkeler değil yalnızca *işlevsel kurallardır.* Bireyden özdeşleşme değil, yalnızca uyum talep ederler ve (nasıl ki her geçerli bilimsel kuram yanlışlanabileceği koşullara işaret etmek durumundaysa) kendi nihai revizyonlarının koşullarına ve kiplerine işaret ederek *olumsal olanaklar* olarak kendi statülerini açık bir şekilde ortaya koyarlar.

Bu kitlesel araçlar, bireylerin eylemini geleneksel etik sistemlerden hiç de daha az şiddetle önceden yapılandırıp yönlendirmese de bireyin tıpkı hiçbir ahlaki dayanışma olmaksızın, çevresi biyolojik yazgı tarafından belirlenen bir hayvan türü gibi, belli bir aidiyet hissi olmaksızın telafisi olmayacak şekilde içine atıldığını hissettiği olumsal ve *yabancı* bir şey olarak kalmaya devam ederler. Çağdaş oportünizmin sürekli olarak hayvansal imgelere ve metaforlara başvurması bu yüzdendir, yoksa on dokuzuncu yüzyıl biyolojizminin yeniden dirilmesi yüzünden değil.

Bununla birlikte, toplumsal çevrenin böyle belirgin bir şekilde doğallaştırılması tarif ettiğim sürecin yalnızca bir tarafını oluşturur. Tam karşı tarafta ise, çevreleşerek radikal bir şekilde varoluş tarzını değiştiren doğanın kendisi bulunur. *Olanaklı* olanın alanı olarak antik pratik algılayışının

temelinde -zorunluluk alanı olarak- doğa, geçmişte her zaman için bir önkabul ya da bir çerçeve, insan eylemine bir *sınır* değeri taşırdı. Bu doğal bir olgunun insanlar tarafından kavranamaz, araştırılamaz ve nihayet kullanılamaz olduğu anlamına gelmez. Ne var ki bu doğallık her örnekte, olası herhangi bir dışsal etkileşimden bağımsız bir *verili olguya*, zorunlu bir yapıya gönderme yapar. Doğanın çevreye dönüşümü, bilimsel kuramda olduğu kadar teknik pratik düzeyinde de bu olgusallığın çözülmesi anlamına gelir. Bu nedenle, ilkesel olarak, her verili gerçek mevcudiyeti tüm bir diğer olumsallıklar sistemiyle karmaşık bir etkileşimler ağına ve karşılığında belirli koşullarda tamamen olumsal ve değiştirilebilir kurallara bağlı olan bir *olanak* olarak algılanır. Bu nedenle, yalnızca ilkesel olarak neredeyse her zaman bu olanaklar ağına pratik bir şekilde müdahale etmek mümkün olmakla kalmaz, aynı zamanda insanlığın ya da aklın müdahalesi meşrulaştırılması gereken, dışarıdan yapılmış bir tür ihlal gibi görünmekten de kurtulur. İnsan eyleminin kendisi diğerlerinin yanında bir olanak haline geldiğinde ve bu şekilde içinde hareket ettiği etkileşimler ağının neredeyse her zaman bir parçasını oluşturduğunda, o ağın kurallarını ve varoluş tarzlarını paylaşır ve ontolojik düzeyde esas itibariyle bundan ayrıştırılamaz hale gelir.

Yabancılık ile dünyaya ait olma arasındaki çelişkili diyalektiğin yanı sıra, oportünizmin ikinci ayırt edici niteliği -olanaklı olanın her olgusal zorunluluk ve böylece her mutlak ilke üzerindeki üstünlüğü- belli bir tarihsel senaryodan türediğini ortaya koyar. Bireysel özellikleriyle oportünizm bazen insanlık kadar eski davranış modellerini yeniden üretebilirse de daha kapsamlı bir anlamda tamamen yeni, ancak bir zamanlar sağlam ve su götürmez görünen paradigmaları faydasız kılacak kadar sert tarihsel dönüşümlerle ilişkisinde layıkıyla anlaşılıp değerlendirilebilen bir şeydir. Bu bakış açısından, oportünizmin muğlaklığı ve çelişkileri hiçbirimizin kayıtsız kalamayacağı bir dizi soru için

turnusol testi değeri taşır. Çevreye dönüşmüş bir dünyada, pek yakından tanıdık ve aynı zamanda tehdit edecek kadar yabancı, her şeyin yalnızca bir olanak olarak sallandığı bir dünyada yaşamanın en iyi yolu nedir? Bu dünyada insanlığın en derin ve hakiki taleplerini karşılayacak ne tür olanaklar ve stratejiler bulunabilir? Ve son olarak, böylesine radikal bir şekilde dönüştürülmüş bir dünyada bu talepler ne tür bir biçim üstlenirler?

Olanak ve Güç

Kültürel geleneğimizde *olanaklı olanın* deneyimi, hem sağduyu açısından -gerçekten sağduyu olarak kabul edilen tek şey her zaman için *olgusal gerçeklik* olmuştur- hem de yasalarla ifade edilen *zorunluluğun* yüceltilmesi konusunda birleşen ahlak ve bilim düzeyinde, her zaman için ikincil bir değere sahip olmuştur. Çağımıza damgasını vuran tarihsel kopuşun en açık ve kesin ifadesi bu ikincilliğin tersine çevrilmesi, olanağı her asli varoluş alanında hakim kategori yapma eğilimindeki bir tersine çevirmedir. Dolayısıyla, bilimlerde zorunlu olan artık kendini olanaklı olanın sınır-durumu olarak ortaya koyar ve yasa kavramının kendisi *olasılık* açısından yeniden tanımlanır. Benzer şekilde, psikolojik düzeyde, olgusal gerçekliğin deneyimi olanakların tasarımı ve seçiminden doğan ikincil bir kuruluş olarak ortaya çıkar. Nihayet, pratik eylemin ilkeleri, her zaman kuralları zorla askıya alan ya da değiştiren bir üst kural tanımlamanın, teoride, mümkün olduğu çeşitli oyunlar için kural statüsü elde eder. Olanaklı olanı idare eden bir olasılık, bir olumsallık ve benzeri, ilkesel olarak zorunlu sonucunu ya da temelini asla keşfetmeyecek olan sonsuz bir zincirdir. Kısacası, nihilizmin ilk kuramcılarının doğru bir şekilde sezdiği gibi çağdaş dönemin en rahatsız edici deneyimi *her şeyin olanaklı hale gelmesidir*, ancak burada vurgu *her şeye* değil, her şeyin içine yığıldığı zorunsuzluk ya da olumsallık niteliklerinedir.

Bu tehlikeli olanaklar denizinde oportünizm, görünürde kara olmadığını ve dolayısıyla belli bir istikamet tutturmaktan çok suyun üstünde kalmanın önemli olduğunu gayet iyi bilip yalnızca akıntıyı takip ederek denizin üstünde gitme yönünde içgüdüsel ve saf bir çabadır. Peki suyun üstünde kalmak ne demektir? Ya da metaforlar bir yana, oportünist gerçekten ne *ister*? Belli bir verili durumdaki oportünist davranışın somut hedeflerini harfi harfine almak son derece safça olacaktır. Para, başarı, hatta hayatta kalmak -farkında olalım ya da olmayalım- bu hedeflerden hiçbiri kendi içinde arzulanmaz. Pozitif değerleri bir kez daha zorunlu ve nesnel olarak verili olgular değil, kesinlikle bir olumsallık, koşullar ve tamamen geleneksel kurallar ağından tekil tekil durumlar temelinde yapılan bir tercihtir. Oportünist, direnmeden ama gelenekselliğinin ve olumsallığının içgüdüsel bir farkındalığı ile bu kurallara uyum sağlar. Diğer bir deyişle, gerçek bir oportünist para, güç ya da başarının değerine siyasal bir ideal ya da ahlaki bir ilkeye inanabileceğinden daha fazla inanmaz. Her iki durumda da bu, sadece fazla tutkulanmanın pek anlamı olmadığı fırsatlar, her an kaybolabilir ve geçici olasılıklar meselesidir. Bu senaryoda arzu ve tutku, her ikisi de bu düşünüşlerde daha önceden en azından kısmen ortaya çıkan yalnızca iki olası nesneyi tanır: bir yanda, her yeni oyunda yeni bir biçim öngörme, en kaotik hareketlerin ortasında mantıklı ve tutarlı bir düzen oluşturma ve her seferinde hoş ve erdemli hareketleri, kaba ve yersiz olanlarından ayırt etme yetileri, soyut ve biçimsel güzellikleriyle *kuralların kendisi*; öte yanda bundan böyle, önceden varsayılan evrensel ilkelere boyun eğmek durumunda olmayan ve dolayısıyla kendi indirgenemez tamlığını koruyabilen ve ifade edebilen, *somut maddiliği ile tekil deneyimler*. Öyleyse bunlar, kolaylıkla görülebileceği gibi sezgisel, düşünceye dayanmayan ve kaçınılmaz bir şekilde başarısızlığa mahkum bir biçimde de olsa, kesinlikle bugün ifadesini oportünizmde bulan yeni taleplerdir.

Aslında er ya da geç her oportünist, yalnızca akıntıyı takip etmenin bu tutkuların hiçbirini su üstünde tutmaya yetmeyeceğini acı bir şekilde keşfedecektir. Bu yetersizliğin nedeni son tahlilde bildiğimiz gibi çağdaş oportünizmin varlık nedeninin dayandığı, kendi üzerine düşünmeye dayalı olanak yapısında yatar. Daha önce de belirttiğim gibi, her şeyin olanaklı olduğu bir dünyada herhangi bir olanağın yararı ve değeri ancak açtığı yeni olanaklara göre ve dolayısıyla üretebileceği güç ya da potansiyelin *miktarına* göre ölçülebilir. Her deneyimi basit bir *potansiyeli artırma fırsatına* indirgeyen bu hesap, tekil her bir oyunun ya da eylemin bağlamının içsel kuralları her ne olursa olsun, ilkesel olarak her zaman olanaklıdır ve her zaman aynı biçimsel yapıyı korur. Bu kuralların üstüne kaçınılmaz olarak, maddi içeriğe olduğu kadar bireysel eylem alanlarının içsel biçimlerine ve işlevlerine karşı tamamen kayıtsız ve dolayısıyla oportünisti harekete geçiren her iki tutkuya da son derece yabancı, tamamen soyut ve biçimsel bir doğaya sahip *evrensel bir potansiyel üst-kod* yerleştirilmiştir. Yine de bu kodun soyut evrenselliği, onu çevreye dönüşmüş dünyanın kitle iletişim yapılarını düzenleme ve yapılandırmada özellikle ustalaştırır. Dolayısıyla bu yapılar deneyimler dünyasına ne kadar nüfuz edip bu dünya üzerinde egemen olursa, hakim akıntı da oportünizmin anlam verdiği radikal taleplerin tam tersi yönde akar. Oportünizmin herhangi bir oyunun ufacık her bir çeşidini ve kuralını kullanma yönündeki parlak becerisi, evrensel iktidar mekanizmasının acımasız basitliği ile bertaraf edilir. Oportünizmin her bir durumun somut maddiliğine karşı sezgisel açıklığı, her tür duyarlılığa kapanmış ve tamamen maddi olmaktan çıkarılmış bir çevrede işe yaramaz bir arkaizmden başka bir değildir.

Oportünizmin tabanında bulunan yeni radikal talepler ile hiçbir oportünistin kaçamayacağı potansiyel ya da güç kodu arasında ister istemez çatışkılı bir gerilim do-

ğar. Bu gerilim, son tahlilde çatışmanın iki kutbunun aynı toprakta (çevreye dönüşmüş bir dünyada olanaklı olanın önceliği) kök saldığı düşünüldüğünde daha da muğlak ve karmaşık bir hal alır. Bu gerilimde oportünist bir tür çifte bağ içinde sıkışıp kalır: Ya hakim akıntıyla gidip tutkularınızdan feragat edecek ve egemen iktidarın cansız bir idarecisinden başka bir şey olmayacaksınız -ki bu varoluşsal düzeyde geçerli bir telafisi olmayan bir başarısızlıktır- ya da tutkularınıza sadık kalıp, akıntıya *karşı duracak* ve oportünist eğilimlerinizi tamamen terk edeceksiniz. Her iki durumda da gerilim ancak oportünizmin yerini yeni bir şey aldığında çözülebilecektir.

Kendi adına, eleştirel düşüncenin bu gerilimi radikalleştirmekten ve muğlaklığı açık çatışmaya dönüştürmekten başka bir çıkarı olamaz. Böylesi bir işlem dışarıdan teşebbüs dışarıdan yer alamaz. Aksine, ifade ettikleri talepleri ve gerilimleri toplayarak söz konusu şahsiyetlerin içsel gelişimine karşılık vermeli yanıt olmalı. Olguları, gerçeklikten uzak basmakalıp bir şema içine hapsetmekten kurtulmanın yegâne yolu budur. Bu, her şeyin ötesinde, etik ile politika arasındaki ilişkiye dair can alıcı soruyu ortaya koymanın, başka bir deyişle insanın kendi kendine, halihazırdaki şekliyle bu tür radikal taleplerin yeni bir tür siyasete tercüme edilebileceğini mi, yoksa bunun yerine, bu taleplerin en özgün ifadelerinin başka bir yerde, siyasetin asla ulaşamayacağı bir uzamda mı konumlandırıldığını sormasının tek yoludur. Bu, derin bir düşünme ve farkındalık gerektiren kuramsal bir görevdir. Fakat bu sorunun karmaşıklığını ve aciliyetini gösteren yaşam biçimleri ile bağlantı içinde olmazsa kuram hiçbir yere varmayacaktır.

3. BÖLÜM

Postfordizmde Sınıf Bile

Ayrıksı Bir Deneyim Olarak İtalyan Refah Devleti

Carlo Vercellone

Birçok açıdan, İtalyan refah devleti deneyimi özel bir durum teşkil eder. Nispeten geç gerçekleşen endüstriyel gelişme, işçi mücadelelerinin ve toplumsal hareketlerin süreğenliği ve yırtıcılığı, yüksek düzeydeki Mafya faaliyeti, siyasal yolsuzluk ve hepsinin ötesinde ülkenin kuzey ve güney bölgeleri arasındaki keskin bölünme, İtalya'yı dünyanın geri kalan gelişmiş kapitalist ülkelerine göre ayrıksı kılar. Ancak, İtalyan deneyiminin gelecekteki tüm refah sistemleri için bir örnek olmasını sağlayan da paradoksal bir şekilde, tam da bu kuraldışı koşullardır. Örneğin, Kuzey ve Güney arasında içsel bir ilişki yürütme ihtiyacı, bugün artık tüm kapitalist ekonomiler için genelleşmiş bir koşul olmuştur. En önemlisi, özellikle de 1970'lerin toplumsal hareketlerinden doğan İtalya'daki deneyimler, yardım ve toplumsallaşma sistemlerinin devlet kontrolünden ayrılıp otonom toplumsal ağlara oturduğu alternatif refah biçimlerinin olanaklarını gösterir. Bu alternatif deneyimler sosyal refah sistemlerinin nasıl refah devletinin krizini atlatabildiğini gösterir.

Fordist Dönem: Gelişme ve Azgelişme Arasındaki İlişkinin Düzenlenmesi Olarak Refah

Diğer gelişmiş kapitalist ülkelerde olduğu gibi İtalya'da da refah devleti, II. Dünya Savaşı'nı takip eden dönemde, Fordist gelişme biçiminin merkezi bir ifadesi olarak ortaya çıkmıştı. Ancak klasik Keynes ve Beveridge modeliyle kıyaslandığında, İtalya'da refah devletinin düzenlenmesi, endüstrileşmiş Kuzey ile azgelişmiş Güney arasındaki coğrafi gelişme ayrılığının derinliğinden kaynaklanan önemli bazı farkları hemen ortaya koyar. Doğrusu, kanımca, Kuzey ile Güney arasındaki diyalektiğin İtalya'da Fordist büyüme projesinde oynadığı role hiçbir zaman yeterince dikkat çekilmemiştir. Aslında, bugünkü ekonomik durumu çözümlemeye girişmeden önce, refah devletinin kuruluşundan şimdiki krizine yol açan dinamiği anlamak için temel olan öğeleri yeniden gözden geçirmek zannediyorum ki faydalı olacaktır.

İtalya, bir yandan azgelişmiş Güney'in sağladığı bitip tükenmeyecek yedek emek gücü sayesinde Avrupa'da Fordist büyüme döneminde yabancı emek gücüne bel bağlamak zorunda olmayan tek ülkeydi. Kuzey'deki büyük fabrikalarda ücret ilişkilerinin kuruluşu sadece, Güney'den Kuzey'e doğru yaşanan iç göç temelinde gerçekleşmişti. Öte yandan, Güney'in oynadığı rol, Milano, Torino ve Cenova'nın sınırını çizdiği kuzey endüstri üçgenine ucuz emek sağlamakla sınırlı değildi. Güney aynı zamanda kitle tüketiminin gelişimi için devasa bir pazar potansiyeliydi. Hatta, altyapı eksikliği sorunu halledildiği andan itibaren Güney, temel kamu endüstrisi sektörlerinin üretici kapasitelerinin genişlemesi ve büyük Fordist fabrikaların verimini artırmak için yeniden düzenlenmesini sağlayabilecek bir yer olabilecekti.[1]

---

[1] Bkz. Alain Lipietz, *Sur les fordismes peripheriques de l'Europe du Sud* (Paris: CEPREMAP, 1983).

Fordist gelişmenin devlet eliyle düzenlemesi pratiği ve teorisinde İtalya'nın özgünlüğü, bir yandan gelişmiş kapitalist ekonomilere özgü Keynesçi devlet planlamasının işlevleri ve araçları ile öte yandan azgelişmiş ülkelere özgü devletçi kalkınma politikasının sentezini kurma çabasına dayanıyordu. Standart yoruma uygun olarak, İtalya 1954'ten 1970'e kadarki dönemde, kısmen başlangıçtaki geriliğinden dolayı, sosyal hizmetler harcamasında hızlı bir büyüme yaşadı. Ancak bu telafi dinamiği, iki temel ve özgün özellik ortaya koydu. İlk önce, refah sistemi standart modelin temel ayaklarından biri olan işsizlik tazminatından yoksundu. Fordist düzenlemenin mantığına göre, işsizlik sigortası Keynesçi bir işsizlik çerçevesinde, tam istihdam dinamiğinde talebin istikrarının güvencesini sağlayan bir sigorta ağına denk düşer. İtalya'da Güney geri kalmış tarım sektörü ve patlamaya hazır bir düşük istihdam durumu ile öne çıkmıştı. Fordist büyüme ve dış göçe rağmen bir türlü kapanmayan bir "yapısal işsizlik" oyuğu gibiydi. Güney'de emek piyasasının toplumsal denetiminin ve alım gücünün muhafaza edilmesi yönündeki talepler, işsizlik sigortasının yerini doğrudan para transferinin almasına yol açtı. Bu, özellikle (tıbben belgelenmiş) çalışamama değil de para kazanamama durumunun kabulüne dayalı sosyo-ekonomik sakatlık sigortası denilen örnekte olduğu gibi, daha karmaşık bir "tamamlayıcı bölüşüm" sisteminin kurulması şeklinde hayata geçti. Bu örnek, İtalya'nın durumunun geri kalmışlığını ve modernliğini simgeleyen merkezi bir kurumdur. Bu, aslında, dağıtımı kendiliğinden bir kritere dayanmayan ve refah kayırmacılığı (clientelism)[2] mantığının temelinde yatan, işten ayrı bir asgari gelir biçimini tanımlamaktaydı.

[2] Clientelism, siyaset biliminde, politikacıların uzun vadeli politikalar uygulamak yerine, kendisine oy verenleri müşteri gibi görüp müşteri-temelli ilişkiler kurması, (satın) aldığı oy karşılığında, kişiye ya da zümrenin yararına bir politika izlemesi ya da hizmette bulunması anlamına gelir. (ç.n.)

Bu sosyal destek sisteminin yanında, İtalyan refah devletinin ve Fordist büyüme düzenlemesinin ikinci merkezi ve özgün kurumunu görürüz: la Cassa per il Mezzogiorno (Güney için Fon). Bu fonun amacı, Kuzey'deki Fordist büyümenin sağladığı ek geliri, endüstriyel gelişmeyi teşvik etmek için Güney'e yöneltmekti. Bu amaç, ücretle üretkenlik arasındaki ilişkinin sabit bir şekilde dengede tutulmasının üretken yatırım transferi politikasına dayandığı, apaçık bir Fordist uzlaşının kurulmasındaki merkezi projeydi. Aslında, kamu endüstrilerinin esas devindirici görevini üstlenmesiyle, devlet 1960'lardan itibaren Güney'de büyük bir endüstrileşme sürecini başlatmayı başardı. Güney'le Kuzey'in örtüşmesine dönük bu girişimle, Güney'in tüm sosyoekonomik yapısı tepe taklak olmuştu.

Şüphesiz, gelişme kutuplarına dayalı bu strateji çoğu zaman "çölde katedraller" yaratmaktan öteye gitmedi ve tarım sektöründeki geleneksel yapının kırılması; üretken olmayan bir kamusal ve özel hizmet sektörünün, yani Refah devletinin kayırmacı dağıtım biçimine bağımlı olan, büyük oranda işsizlik parasına arkasını yaslayan asalak bir ekonominin genişlemesine hizmet etti. Ne var ki, yaygın görüşün aksine, kamu endüstrilerinin sadece Kuzey'in büyük Fordist şirketlerinin ataletinin yerini almakla kalmadığı bölgelerde bu strateji, kendi kendinin devamını sağlayabilen bir gelişmenin altyapısını hazırlayan, entegre ve farklılaşmış bir endüstriyel yapının yaratılmasına izin vermiştir. Bunun sonucunda, endüstriyel açıdan gelişmiş bölgelerle endüstriyel açıdan geri kalmış bölgeler arasındaki ikilik, artık Güney'in kendisine içsel bir durum olacak şekilde ortadan kalkmıştır. Bu durum 1975'ten 1990'a kadarki dönemde ortaya çıkan Adriyatik Güney'in dinamizmi (Doğudaki Abruzzo, Puglia ve Molise eyaletleri) ile "derin Güney'in", 1960'larda sadece Sicilya'da gelişen Mafya modeliyle birlikte gittikçe dibe vurması arasındaki ayrımı büyük oranda açıklar.

Fordizmin Toplumsal Krizi: Alternatif bir Üretim Biçiminin İfadesi ve Bir Geçiş Olarak Refah

Fordist ücret ilişkisinin sadece iç göçler temelinde kurulmasının, İtalyan düzenleme modelinin önünde engel olmak bir yana, gerek emek piyasasındaki statüleri gerekse sendikaların yaklaşımı açısından, işgücünün milli ve yabancı işçiler şeklinde bölünmesinin önüne geçen birleştirici bir faktör olduğu görüldü. Fransa'da ve Almanya'da bu bölünme işçilerin siyasal güçlerini ciddi biçimde zayıflatmıştı. İtalya'da iç göçün hareketliliği, Kuzey ile Güney arasında mücadelelerin, yaşam biçimlerinin ve siyasal örgütlenmelerin dolaşımını güçlendiren ve toplumsallaşma mekanizmalarını savunan bir toplumsal mücadele aktörünün kuruluşunda belirgin bir rol oynadı. Bu nokta, işçi mücadelelerinin yol açtığı 1969 "Sıcak Sonbahar" krizini ve hemen peşinden İtalyan sermayesinin, emek gücü üretkenliğinin yoğunlaşmasına dayalı büyük Fordist sistemden kökten kopuşuna işaret eden merkezsizleşme stratejilerine erkenden girişmesini anlamak açısından özsel önem taşır. İşçi hareketinin sloganlarından "işin reddi"nin sadece işin bilimsel olarak örgütlenişine karşı olumsuz bir ifade olmayıp, aynı zamanda toplumsal üretim ve yeniden üretim mekanizmalarını yeniden kendinin kılma ihtiyacının olumlu bir ifadesi olduğu alternatif bir toplum projesine yönelik muazzam bir toplumsal eğilim söz konusuydu. Bu, büyük endüstriyel merkezlerle başlayarak toplumsal yeniden üretim koşullarının bütünü üzerindeki iktidar sorununu gündeme getirecek kadar fabrika ile toplum arasındaki tüm ilişkiler kümesini kuşatan özneler ve mücadeleler çoğulluğunu bir araya getiren toplumsal bağdı. İtalya'da 1970'li yıllarda ortaya çıkan çeşitli yeni toplumsal dönüşüm biçimlerinin hepsi –kendiliğinden indirimler denen mücadeleler, tüketici grevleri ve sağlık sistemiyle disiplin toplumunun tüm

kurumlarına yönelik radikal eleştiriler- tamamen refah yapılarını yeniden kendinin kılma ve bu yapıların ücret ilişkisi normunun yeniden üretimine dayalı mantığını baş aşağı etme çabasını merkeze alıyordu.

1970'li yılların başından itibaren bu yeni öznellik, üretken esneklik alanını edilgen bir şekilde kabul etmek bir yana, toplumsal alanı mücadele ve kendini değerli kılmanın bir uzamı olarak kendinin kıldı. Ülkenin orta ve kuzey bölgelerinde enformel ekonomi ve küçük işletmelerdeki belirgin artış ancak, alternatif üretken ortaklık biçimlerini denemek için sektörler arasındaki toplumsal işbölümünün bu derinleşmesinden faydalanmayı amaçlayan mücadele ve pratiklerin toplumsal alana yayılması açısından anlaşılabilir. Bu, sonraki yıllarda yaygın ekonomi denen yeni ekonomik mucizenin lideri olacak yeni bir kitle girişimciliği biçimiydi.[3]

"İşin reddi" ve nüfusun çoğunluğunun yüksek seviyedeki eğitimine dayalı bu yeni öznellik, Gramsci'nin Kuzey'in endüstriyel işçileri ile Güney'in köylüleri arasında bir toplumsal bloğa dair boşuna hayalini kurduğu Kuzey ve Güney arasındaki sınıf ittifakını en sonunda gerçekleştirerek, bağımlı bir katılımcı olarak bütünleşmesinin tüm ifadelerinin yanı sıra, Güney'in kayırmacı-Mafya modeli biçimindeki düzenlemesinin tüm çatlaklarını kuşattı. Endüstrileşmeye dayalı uzlaşmayı yeniden kurma girişimine karşın, toplumsal eylemlilikler derhal Güney'de yerinden edilen büyük fabrikalara ulaştı. Güney'in toplumsal parçalanması denilen durumun

[3] Yeni bir kitlesel girişimcilik kavramı, hem sosyoekonomik ve sınıfsal yapı hem de siyasal örgütlenme açısından sağlamlaştırılmış toplumun yeni bir sosyal ve üretken katmanına gönderme yapar. Bu yeni katman Birinci Cumhuriyet ve Fordist uzlaşma süresince İtalyan toplumunu ayırt eden eski dengenin radikal bir şekilde değişmesine katkıda bulunmuştur. Kısmen, bu grup Kuzey İttifakı'nın toplumsal tabanını oluşturmuştur.

tüm öğelerini birleştiren bir yeniden-bileşim hareketi vardı ve belki de bu en güçlü ifadesini Hıristiyan Demokrat Parti'nin geleneksel hegemonyasını kıran, Napoli'deki "örgütlü işsizlerin" koordinasyonunda buldu. Bu toplumsal hareket, "çevresel Fordizm" ile beraber gelmesi beklenen modernleşme mitinin yanı sıra, çeşitli yardım hizmetlerinde ve kamu sektöründeki işlerde kayırmacı istihdam mekanizmalarını kırdı. Bunun yerine hareket, keyfi bir şekilde işleyen sakatlık sigortası ya da diğer yardım sistemlerinin yerine geçecek olan, evrensel olarak güvence altına alınmış asgari gelirin sağlanmasına dayalı alternatif bir toplumsal model ileri sürdü. Daha önemlisi ise, Fordist modelin karşısına, Güney'de son derece yetersiz olan eğitim ve özellikle sağlık hizmetleri gibi "kültürel" üretim biçimlerine dayalı bir model çıkarılmasıydı.

Bu nedenledir ki, örneğin 1970'li yılların başlarında Napoli'de işçilerin mücadeleleri Alfa Romeo otomobil fabrikalarının üretim bantlarını bozarken, savaşın hemen sonrasındaki dönemin toprak işgallerinin mücadele biçimini devralan "örgütlü işsizler" sağlık sistemine karşı tam bir "aksi" grev düzenlemişlerdi. İşe alınmayan işsizler, başka yerlerin yanı sıra, Napoli'deki merkez hastaneyi işgal etmiş ve hizmetleri kendileri yürütmeye başlamışlardı. Böylece, otonom olarak örgütlenen emeğin toplumsal fayda ve değer yaratma özelliğini göstererek, hastaların düzenli ve toplumsal açıdan faydalı bir istihdam biçimi olarak tanınmasını talep etmişlerdi. Daha genel bir ifadeyle, Güney'de yaşayan ailelerin gelirlerinin yıllardır temel bileşenlerinden biri olan kitlesel "yasa dışılık" ve suç ekonomisi diye bilinen alan, bu dönemde toplumsal deneyim ve eşitlik alanı haline geldi.

Aslında, bu uzun toplumsal mücadele dönemi aynı zamanda Mafya'nın derin bir toplumsal meşruiyet krizi yaşadığı dönemdi. Pino Arlacchi'nin de belirttiği gibi, Sicilya'da Belici'deki depremin neden olduğu hasarı onarmaya dönük gerçek bir yeniden yapılanmanın olmadığı 1970'li yıllardan

1980'li yıllara uzanan uzun dönemde, toplumsal hareketlerin kolektif gücü geleneksel olarak Mafya karşısındaki saygı duruşunun artık saygı duymamaya ve hatta açık bir reddiyeye dönüştüğü, yeni bir kültürel modelin ortaya çıkmasını olanaklı kılmıştı.[4] Kısaca, güneyli proletarya ile Mafya arasındaki ilişki, Orta-Kuzey'deki büyük Fordist fabrikalarda ustabaşları ile göçmen işçiler arasındaki ilişkiyle aynı şekilde ters yüz olmuştur diyebiliriz. Daha genel olarak sorunsallaştırılan, göçün azalmasının ve farklı bölgeler arasındaki ücret farklarının aynı seviyeye getirilmesinin gösterdiği gibi, Güney'in azgelişmişliğinin Kuzey'in Fordist gelişmesi için bir kaynak olarak kullanılmasına dayalı tüm kurumsal ve bölgesel işbölümü sistemiydi. Bu nedenledir ki, 1975'te başlayan hükümetin, bu yeni bileşimi kırma girişimleri gitgide endüstrileşme politikalarını parçalamaya çalışıyor ve bunun yerine yardım mantığı ve kayırmacı sübvansiyonlar üzerinde ısrar ediyordu. Merkezi sendikaların bu kolektif eylem dinamiğini kurumsal uzlaşma mantığı içine kapama girişimleri de, başta en azından kısmen de olsa bu hareketin fabrika ile toplum ya da Kuzey ile Güney arasındaki ilişki alanına doğru itkisini içermeksizin başarılı olamadı. Böylece, mücadelenin ikinci cephesi de açılmıştı. Bu mücadele, "ultra-Fordist" bir perspektiften yürütülmüş olsa da, istihdam güvencesi ve sosyal sigorta sisteminin dikkate değer oranda genişlemesine yol açacak reformları hedefleyen grevleri içeriyordu.[5]

Devletin mali krizinin ilk evresi de böylelikle başlamış oldu. Kamu bütçesi, sosyal güvenlik sisteminin dönüşümünün tüm masraflarını yüklenerek, uzlaşmanın parasallaştırmasını (monetarization) garanti altına alma

---

[4] Bkz. Pino Arlacchi, *La Mafia imprenditrice: l'etica mafiosa e lo spirito del capitalismo* (Bolonya: Il Mulino, 1983).

[5] Bkz. Robert Boyer, *La theorie de la regulation: une analyse critique* (Paris: La Decouverte, 1986).

sorumluluğunu üstlendi. 1968'den 1975'e dek devlet harcamaları gayri safi milli hasılaya kıyasla büyük oranda yükseldi. Sosyal güvenlik sistemini genel kapitalist yeniden yapılanma projesine uyumlu hale getirebilmek için enflasyonu besleyen bir arbitraj sistemi kullanıldı. Ücretlerin doğrudan enflasyona bağlı olduğu *scala mobile* (hareketli ölçek) sisteminde doruğa ulaşan mantığa göre, vergi oranlarında değişiklik yapılması, nominal ücretlerin artırılması ve doğrudan ve dolaylı vergiler arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesi yoluyla "mali darboğaz"ın finanse edilmesini öngörüyordu. Aslında o zamandan beri, Avrupa ortalamasına kıyasla bütçe açığındaki artış, fazla harcamadan daha çok planlı bir hasılat durgunluğundan kaynaklanmaktaydı. Bütçe açığındaki bu enformel boşluklar, üretimi merkezsizleştirme manevrası yoluyla büyük fabrikalardaki işçi sınıfının katılığından kurtulma çabasının bir parçasıydı. Ne var ki, istenilen sonuçlara ulaşmak bir yana, bu refah girişimleri toplumsal işbölümünün aile ve cemaat ağları içinde yeniden yapılandığı yeni alanlar haline geldi. Bu durum, bu öğeleri üretimde yeni denemelerin ve gelir elde etmenin çok çeşitli araçlarının bir sentezi olarak kullanarak mücadeleler, çifte istihdam, küçük işletmeler ve enformel ekonomi için yeni bir sinerji yarattı.

Kısacası, 1969 Sıcak Sonbaharı ile harekete geçirilen mücadele dinamikleri, Fordist ücret ilişkisini ve Güney'in bağımlı statüsünü düzenlemeye olanak tanıyan kurumsal ve bölgesel bölünmeleri yok eden bir yeniden bileşim ve toplumsal dönüşüm sürecine işaret etmiştir. Mücadeleler, Kuzey ile Güney arasında alternatif toplumsal ve kolektif ortak etkinlik biçimlerine dayalı yeni bir ilişki kurmuşlardır. Üretim sürecinin sonuçları, gelirin toplumsallaşma biçimlerinin ve toplumsal artının kullanımının tümü, komünizmin bir ilk ifadesi olarak, kapitalizmin kalbinden yükselen alternatif bir üretim biçiminin kuruluşunun ayakları olarak ortaya çıktı.

Hareketin Normalleşmesi: Üreticiler Arası Bir İttifak Olarak Refah

Toplumsal dönüşüm hareketlerinin yenilgisinin temel ekseni, sadece üretim ve mali ilişkilerdeki "işçilerin kalelerini" bertaraf etme manevrasından ibaret değildi. Bu sürecin esas belirleyeni, Komünist Parti'nin Hıristiyan Demokratlarla yönetim ittifakı elde etmek için yaptıkları "tarihsel uzlaşma" stratejisinin yanı sıra sendikaların neo-korporatist stratejisi ve konsey hareketlerinin demokrasisine karşı endüstriyel ilişkilerin yeniden merkezileştirilmesi ve normalleştirilmesiydi. Mali kriz bağlamında, bu strateji, üretken olmayan emeğin gittikçe artan yüküne ve yeniden üretimin maliyetini artıran rantlara karşı "üreticiler arası ittifak" mantığına dayanıyordu. Düzenli ve güvenli bir ücret ilişkisi normu adına, sendikalar güvenceli gelir ilkesi ve işsizlik tazminatına karşı çıktılar. Bu karşı çıkış bu uygulamaların istihdam üzerindeki zararlı etkilerini vurgulayan liberal teze dayanıyordu; yani, bunun şirketlerin işçi çıkarmasını teşvik edeceği tezine.

Komünist Parti'nin işçileri feda stratejisinin ve tarihsel uzlaşmasının ters etkileri özellikle Güney'de sert bir şekilde hissedilmişti. Bu etki, Komünist Parti'nin maluliyet ödeneği alabilmek için zorunlu hale getirilen "tıbbi işgöremezlik kriteri"nin yerleştirilmesi için idari etkinliği savunarak, kayırmacı refah sistemine karşı mücadele yürüttüğü Napoli örneğinde çok açık ve netti. Bu politika, hatta Hıristiyan Demokrat Parti'nin kurduğu kayırmacı mekanizmalara bağlı olarak, hizmet sektöründe üretken olmayan işçilerin ve bu işçilerin aldıkları ücretlerin Güney'deki ailelerin gelirlerinin göz ardı edilemez bir öğesi olduğu gerçeğini hesaba katmıyordu. Napolililer için sorun ekonomik ya da ahlaki bağlamında değil, her vatandaşa asgari gelir güvencesi ilkesine göre ödemelerin sağlandığı otomatik araçlar bağlamında gündeme gelmişti.

Bu şekilde, Komünist Parti'nin bu stratejisi, kayırmacı refah devletinin "artıklarını" ortadan kaldırmaktan öte, Hıristiyan Demokrat Parti'nin kaybettiği konsensüsü geri kazanmasına izin vermişti; geleneksel idaresi, en azından güvenli bir gelirin garantisi olarak görünüyordu.

İki ana parti arasındaki ulusal dayanışma ve uzlaşma politikası, baştan aşağı Güney'de etkin olan toplumsal yeniden bileşimin dinamiklerinde büyük bir kopuşa neden olmuştu. Kolektif eylem yoluyla herhangi bir değişiklik olanağının önünü tıkamış ve 1980'li yıllarda Mafya modelinin muazzam bir şekilde yeniden yapılanmasının yolunu açmıştır. Sendikalar ve Komünist Parti kendi kazdıkları kuyuya düşmüşlerdi. Bir kere toplumsal alanda iktidar savaşını kazanan patronlar, saldırıyı fabrikalara taşıdılar. 1980'de işçilerin Torino'daki Fiat otomobil fabrikası yenilgisi sembolik olarak tüm bir mücadele döneminin sonuna işaret ediyordu. 1970'li yılların sonunda, Komünist Parti ve Hıristiyan Demokrat Parti arasındaki ulusal dayanışma hükümetleri, toplumsal yeniden bileşim sürecini kırmak için, Güney'in ve dağınık ekonominin "marjinallerine" karşı işçi sınıfının merkezi sektörlerinin istihdamının savunusunu müjdeleyerek, bu stratejiyi kullandı. Bu strateji ise, tüm parti yapısının yozlaşmasının damgasını vurduğu bir refah modelini takiben, Kuzey ile Güney arasında yeni ve daha da tehlikeli ikiliklerle sonuçlandı.

Mali Kriz ve Paranın Şiddeti: Refah Devletinin Parçalanması

1980'li yılların başı Kuzey ve Güney arasındaki ilişkinin iki refah modeli biçiminde patlamasına sahne oldu. Bu kopuşa neden olan değişikliğin kendisi, kamu açığını finanse etmek için uygulanan monetarist stratejinin sonucuydu. Bir yandan, 1980'li yıllarda Orta-Kuzey ve Güney'in Adriyatik bölgelerinde büyük endüstrilerin hakim olduğu ekonomi, Fiat fabrikasının ve "yeni *condottieri*" (endüstrinin

yeni liderlerinin) uyguladığı neo-Taylorist modelin zaferi ile beraber, dağınık ekonomiyi klasik taşeron ilişkileri yoluyla zapt ederek yavaş yavaş kontrol altına almayı başarmıştı. Bu bölgeler yeni bir mucize, görülmemiş bir ekonomik büyüme dönemi yaşadılar. Endüstriyel işlerdeki düşüş, küçük işletmeler ve "yeraltı" ekonomisindeki serbest işlerdeki artışla el ele gitti. Refah devleti, vergi kaçırma ve vergiden muafiyet hepsi bir arada ekonomik mucizeyi canlı tutmaya yardım etti.

Öte yandan, Güney İtalya'da özellikle de güneybatıda Compania, Calabria ve Sicilya bölgelerinde, artan oranda kayırmacı ve "Mafya" yapılarına mahkum bir mantığa uygun olarak, gelirleri ve tüketimi desteklemek için sübvansiyonların artması yönünde ekonomik değişiklikler yaşandı. İşsizlik oranının 1980'lerde yüzde yirmiden de fazla artmasıyla, "işgöremez" aylıkları, emekli aylıklarını büyük oranda geçti ve artmaya devam etti. Uyuşturucu "patlaması" ve finans piyasalarında devlet denetiminin kaldırılması sayesinde siyasal ve kamusal yapılara olan geleneksel bağımlılığını tersine çevirebilen Mafya'nın artan girişimciliğini anlamamız gereken bağlam budur. 1950'li ve 1960'lı yılların "Mafya ticareti", "Mafya'nın mali holding şirketine" dönüşmüştü. Legal ilişkiler ile illegal ilişkileri, formel ekonomi ile enformel ekonomiyi ve finans faaliyetleri ile doğrudan üretken faaliyetleri sıkıca iç içe geçiren Mafya, tüm Güney'de yeni bir ekonomik model inşa etmişti. Kendi kendini ayakta tutan entegre bir devre oluşturmuştu. Uyuşturucu ve silah kaçakçılığı yoluyla biriktirilen hatırı sayılır derecede büyük servet, bütün formel ve enformel ekonomik ilişkiler çerçevesinde kamu politikalarını etkileyerek "siyasal pazar"da yeniden yatırıma dönüşüyordu.

Mafya bu noktada Sicilya, Calabria ve Compaina'daki ticaretin büyük çoğunluğunu denetimi altında tutuyordu ve ücret politikalarına katı denetim kurarak emek pazarı ve rekabeti düzenleme konusunda sert yöntemler

geliştirmişti. Bu durum, ekonomik krize ve yüksek işsizlik oranlarına rağmen nasıl olup da Güney'in kullanılabilir gelirlerinin Kuzey bölgelerinkiyle karşılaştırılabilir seviyede olduğunu açıklar. Ayrıca suç ekonomisinin gayrisafi milli hasılaya katkısı yüzde 10 civarındaydı ve Mafya ekonomisinin dinamizmine işaret eden bu oran, Mafya'nın Orta-Kuzey bölgelerde ve daha genel olarak Avrupa'da formel ekonomi döngülerine nüfuzunun önemini hesaba katmaz bile. Aslında, büyük şirketler, finans sermaye ve siyasetçilerin yanı sıra, kamu açığı politikalarından fayda sağlayanların başında gelenlerden biri de mafyaydı. Sermayenin bu açığa tepkisi yalnızca, asalak bir şekilde "üretken etkinliğin" hareketi üzerinde yeniden kontrol uygulamasını ve hem makroekonomik düzenleme hem de toplumsal ve siyasal konumlar açısından Kuzey'de neo-Taylorist model ve Güney'de de Mafyatik-kayırmacı model arasındaki birbirini bütünleyen ilişkiyi güvence altına almasını sağlayan yüksek faiz oranları oldu.

Bu post-Fordist gelişme tarzının düzenleme biçimleri ve birikim rejimi, 1980'li yılların sonraki yarısında bu iki yapısal eğilimin baskısı altında gittikçe krize girdi ve rejimin olanaklara dair iç ve dış koşullarının düşüşüyle birleşti. İç etmenler ile uluslararası baskılar arasındaki diyalektik oyun, İtalyan Refah devleti modelinin krizinin niye hem ulusal birliğin çözülüşü riskini hem de Avrupa'nın birlik ve bütünleşme sürecine yönelik daha genel bir tehdit taşıdığının temel nedenlerini açıklamayı kolaylaştırır.

Dünya ekonomisinin finansal açıdan artan küreselleşmesi, başka yerlerde olduğu gibi İtalya'da da yavaş yavaş Fordizmin ben-merkezci döngüsünü bozmuştur. Keynesçi ulusal düzenleme politikalarının temelini oluşturan bu yapısal durum, Güney'in gelişmesini Orta-Kuzey'de üretimin genişlemesinin, ikincil bir konumda da olsa, vazgeçilmez bir koşulu haline getiren makroekonomik politikayı da sorgulatmıştır.

Fordist ve Keynesçi düzenleme politikalarının krizinin temelindeki bu süreç, 1970'li yıllarda tüm Avrupa ekonomilerini monetarist bir eğilime ve rekabetçi deflasyon politikalarına yönelten sürecin aynısıydı. Bu nedenledir ki, düzenleme üzerindeki ulusal özerkliğin yitirilişine karşı verilebilen tek olası yanıt uluslarüstü bütünlüklü bir uzamın kurulması olmuştur. Alain Lipietz'in de belirttiği gibi Birleşik bir Avrupa'nın kuruluşu sürecinde izlenen yollar neoliberal bir modele göre sermayenin uluslararasılaşması yönündeki bozuk mantığı yeniden üretmiştir. Dış bir baskı ve yeni bir Avrupa para sisteminin merkezinde olamama tehdidi ile karşılaştığında, örneğin Fransa'daki Sosyalist hükümet rekabetçi bir deflasyon ve mali tasarruf siyaseti adına, tek ülkede Keynesçilik politikasını kurmak için 1983'te başlattığı girişimi terk etmek zorunda kalmıştır.

İtalya'da 1980'li yılların başında negatif faiz oranlarının hakim olduğu enflasyonist düzenleme döneminden, deflasyon ve Avrupa para sistemi ile uyumlu politikaların damgasını vurduğu bir ikinci aşamaya geçiş yaşandı. Ancak İtalya, yurtiçi talebi genişletme politikasını diğer Avrupa ülkelerinden daha yüksek seviyede tutabilmişti. Birçok açıdan, özellikle de büyük oranda kayıt dışı vergi muafiyetinden kaynaklanan bütçe açığını besleyen yüksek faize dayalı para politikası açısından, ABD'deki Reagan'ın politikalarıyla kıyaslanabilir bir krediye dayalı büyüme modeli kurmuştu. Ne var ki, İtalyan modeli bütçe açığını daha da yükselten refah programlarına yönelik yüksek seviyedeki harcamaları açısından ABD'den farklılaşıyordu. Kamu harcamaları konsensüsün sağlanması açısından çok önemliydi ve ulusal ve yerel siyasetçiler devlet maliyesinden kâr sağlıyorlardı. Fakat tüm bunlar bir kısırdöngüye yol açtı, faiz oranlarını artırmak ve paranın aşırı değerlenmesi kamu açığını büyüyen bir sarmala soktu. Avrupa para birliğinin baskılarını alt edebilmeyi amaçlayan bu ekonomik politikalar, 1980'li yılların sonuna doğru sınırlarına ulaştı.

Sarmallaşan açık, büyük şirketlerin Fiat modelini izlediği ve Fordizmin krizine tamamen teknolojik bir yanıtla karşılık verdiği yurt içindeki yapısal kriz üzerinde daha da güçlü bir etki etti. En büyük zorluklarla karşı karşıya kalanlar ise endüstriyel bölge ve küçük şirket ağlarının merkezi oldu. Neo-Taylorist proje, hükümetin göçü teşvik çabalarına ve gençlerin istihdamını destekleyen kanunları geçirmesine rağmen emek gücü ordusunun niteliksel düşüşü ile karşılaştı. Bu, üyeleri işsiz kalmayı tercih eden ya da düşük vasıf gerektiren işlerde çalışmak yerine yalnızca belli türde işleri yeğleyen, temel olarak iyi eğitimli emek gücünün oluşturduğu aslen entelektüel bir işsizlikti. Bu yeni öznellik, neo-Taylorist modelin öyle kolayca yeniden örgütlenmesini imkânsız kıldı.

Dış taleplerin ortak baskısı ve yurt içi sosyoekonomik yapının zayıflaması ile 1980'li yılların başında normalleşme dönemi boyunca yerleştirilen emeğin toplumsal örgütlenişine yönelik tüm destek bu on yıllık sürenin sonunda artık çöküyordu. Bir yanda açığın patlaması finans otoritelerinin ve İtalyan hükümetinin güvenirliğini sarsıp mali yeniden yapılanmayı kaçınılmaz kılıyordu. Hem büyük endüstrilerin neo-Taylorist modeli hem de mafya ile yakın ilişkiler içindeki rüşvetçi siyasal sınıfın hâlâ varlığını koruması, 1970'li yıllardaki toplumsal dönüşüm hareketlerinin yenilgisine rağmen, tüketim seviyesinin kesintisiz yükselişine dayalı bir konsensüsü kurmuş olan refah modelinin kendisine bu noktada cepheden bir saldırı anlamına geliyordu. Dahası, bu refah modeline geri dönüş tam da İtalya'nın kendi başına yaygın bir politika yürütme olanağının hiçbir şekilde olmadığı bir anda, İtalya'yı Birleşik bir Avrupa'nın dışına atma riskini taşıyordu. Ne olursa olsun siyasetçilerin tek umudu kendilerine Avrupa ve onun para birliği adına bir tür meşruiyet görüntüsü sağlayabilmekti.

Bu bağlamda, 1990'lı yılların başında refah devletini parçalama yönündeki neoliberal mantığı izleyen Amato hükümetinin politikalarının ilk ve temel dürtüsünün 1990'da

lireti Avrupa para birliği politikalarının dalgalanmasına dahil etme kararı olması sadece görünüşte bir paradokstur. Bu karar kısmen Avrupa hükümetlerine ve piyasalarına, İtalyanların Avrupa ekonomik ve para birliğine girme kriterine riayet etme arzusunu gösteriyordu. Ancak bu, aynı zamanda ve belki de daha çok içerideki bir dinleyiciyi hedef alan bir mesajdı. Siyasetçiler ve büyük sanayiler refah devletinin parçalanışının kendi kontrollerinin ötesinde nesnel bir rasyonalitenin gerektirdiği yapısal bir uyum olarak görünmesini sağlamak istediler. "Paranın şiddeti" böylelikle temel bir şantaj aracı haline geldi. Bu yolla açığın idaresi, kırılgan ve değişken bir işten siyasi ve toplumsal bir uzlaşıya, gerici ve tamamen asalak bir sermayenin üretken ve toplumsal ortak faaliyet alanı üzerindeki komutasını sağlayacak ekonomiye devredilmiş bir aygıta dönüştü.

Sendikalar bu mesaja, açıkla baş etme "zorunluluğunu" ortaya koyan olağanüstü buhrana göğüs germe konusunda bir kez daha "dikkatli ve vicdanlı" bir ortak gibi karşılık verdi. Küresel makroekonomik yapının sınırları içinde, kamu hizmetlerinin ve kamu yönetiminin verimsizliğine karşı eski "üreticiler arası uzlaşmanın" yeniden ileri sürülmesine denk düşen, işçi sınıfının korporatist bir savunusunu benimseyen sendikalar; gitgide artan şekilde bir devlet aygıtına benzeyen bir rol oynadılar. Kurumsal sol tarafından savunulan refah reformu anlayışının temel noktası, refah sistemini bağımlı bir endüstriyel emek gücünün vergileri temelinde finanse etmenin adaletsizliğini eleştirmekten ibaretti. Sürekli küçülen endüstriyel emek gücü, artan nüfusun yeniden üretiminin maliyetlerini üstlenmeye ve vergi kaçırmaya angaje olmuş yaygın ekonominin bağımsız işçilerinin ve küçük işletmelerinin ayrıcalıklarını destekle meye çağrılmıştı. Sendikaların izlediği politikalar işçi sınıfının esas kesimlerinin çıkarlarını güvence altına almaktan öte, toplumsal emek gücünün farklı bileşenlerinin parçalanmasından yanaydı. Bu strateji özellikle, aile gelir yapısı

ve işbölümünün birbirine zıt olmayıp aslında güvenceli istihdam ile bağımsız iş, ailelere mali destek ile vergi kaçırma ve işsizlik parası ile kayıt dışı ekonomiye katılımın birbirine harmanlandığı bir yapıyla eklemlendiği 1980'li yılların yaygın ekonomi mucizesini destekleyen toplumsal yapıyı göz ardı ediyor gibi görünmekteydi. Sendikaların genel idari mantığı, Kuzey'de ve Güney'de siyasal sistemin kamu harcamaları ve projeleri üzerindeki denetimini tanımlayan bu tür bir enformel vergilendirme yoluyla yıllardır kendini zenginleştiren, siyasal olarak yozlaşmış bir sistemin devamına yönelik bir destek olarak görünmekteydi.

İtalyan Hezimeti

Kuzey sorunu denilen mesele 1990'lı yılların başında refah devletinin yıkılışının ortasında doğmuştu. 1970'li yıllarda toplumsal hareketlerin yarattığı öz-yönetim federalizmi, Kuzey İttifakı diye bilinen siyasal partiler biçiminde tikelci bir yerelciliğe dönüşmüştü. Bu siyasal gücün ortaya çıkışı, İtalyan siyasetinde uzun süredir hakim olan parti sisteminin çöküşünün başlangıç aşamasına denk düşüyordu. İttifak, seçimlerdeki başarısını ve yerleşmiş siyasal kurumları tepe taklak etme gücünü büyük oranda, Orta-Kuzey'deki bürokratik devlet ve üretken olmayan Güney'e karşı mali bir protesto biçimindeki yaygın ekonominin farklı aktörlerinin yeni bir birleşim oluşturabilecekleri bir alan sunabilmesine borçluydu. İttifakın liderleri, daha genel bir milliyetçiliğin ve ırkçılığın canlanışının bir parçası olan halkçı ve muhafazakâr sağa mensuptu. Parti sisteminin krizi için gerçek bir katalizör görevi üstlenen seçimlerdeki konsensüs ise yalnızca çok cüzi oranda etnik ve ırksal sorunlara atfedilebilir. Kuzey İttifakları ülkenin geri kalanından resmen ayrılma tehdidinde bulunmuşlardı ve bu tehdit, refah sisteminin nasıl kurtarılabileceği ve belli bir yaşam ve tüketim standardının nasıl güvence altına alınabileceğine dair hiçbir makul varsayımın olmadığı bir durumda gerçekten

etkili bir şantaj olarak göründü. Eğer yeni Avrupa'nın iki farklı hızı veya iki ekonomik seviyesi olacaktıysa, o zaman Güney en uzak uca doğru düşerken bu durum Kuzey İtalya'nın, Almanya tarafından temsil edilen Avrupa'nın ağırlık merkezine yaklaşmasını sağlayacaktı.

Kuzey bölgelerin bu ayrılık tehdidine göğüs germek zorunda kalan Güney, önceden geleneksel partilerin seçim direği iken şimdi, en önemli iki Mafya karşıtı hakimin suikastı da dahil olmak üzere, devlet hakimlerini hedef alan yeni bir Mafya saldırısının savaş alanı haline gelmişti. Bu saldırı Sicilya tarzı ayrılıkçılığı yenileyerek ve Sicilya'yı suç ekonomisinin İsviçre'si haline getirmeye çalışan Kuzey'deki İttifakların stratejisine benzer olarak yorumlanabilir. Mafya'nın halihazırda geliştirdiği ekonomik ve mali döngünün özerkliği ve gücü, bölgeyi devlet desteğine daha az bağımlı hale getirmişti. Mafya ekonomisi içinde devlet desteği zaten, suç ekonomisindeki sermaye akışının geri dönüşünü ve Mafya modeli birikimi sınırlayan yasal engellerin ortadan kaldırılmasını sağlayan kurumsal mekanizmaların güvencesine göre ikincil bir rol oynuyordu. Bu dinamik yavaş yavaş, Mafya oyları daha çok kontrol edebilir hale geldikçe ve daha fazla finansal ve ekonomik güç elde ettikçe, Mafya'nın hükümetteki siyasetçilere bağımlılığın tersine dönmesine neden oldu. Bu değişen güç ilişkisi, Hıristiyan Demokrat Partisi ile Mafya arasındaki uzun süredir devam eden güç birliğini yıkmaya hizmet etti.[6]

1990'lı yılların başında Amato hükümetinin, varlığını sürdürmekte olan eski parti sistemiyle refah devleti

[6] Kuzey İttifakı'nın ayrılıkçı projesi ile Sicilya Mafyası'nınki arasındaki etkili sinerji hipotezi, Silvio Berlusconi'nin peşine takılmak için liderleri Umberto Bossi ile yolu ayrılan Kuzey İttifakı'nın baş teorisyeni Gianfranco Miglio, Sicilya'ya kamu düzeninin sağlanması açısından tam bir özerklik sağlayacak olan federalist bir anayasa reformu önerince kısmen onaylanmış oldu.

yapısını parçalamaya yönelik bir programı uzlaştırmaya çalışan neoliberal stratejisi, kaçınılmaz bir şekilde aşılması güç engellerle karşılaşmıştı. Bu engeller sadece kemikleşmiş bir kurumsal sistemin reformunun imkânsızlığı ve uluslararası finans pazarlarının güvenini kazanma zorluğu değil, aynı zamanda merkezi devlet ile bölgeler arasındaki istikrarsız ilişkinin idare edilemezliğiydi. Bir tanesi Mafya'ya, ötekisi de temiz-eller olarak bilinen siyasal yolsuzluklara yönelik sulh hakimliğinin yürüttüğü iki devasa soruşturma, hem Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan beri devam eden İtalya'nın Birinci Cumhuriyeti'nin hem de 1980'li yıllar boyunca İtalya'nın sürdürdüğü ekonomik modelin, çirkin içyüzünü gözler önüne sererek, kesin sonunu gösterdi. Soruşturmalar kültürel ve ekonomik olarak gelişmiş Orta-Kuzey ile asalak, desteğe bağımlı ve Mafya'nın istilası altındaki Güney'i bir arada tutan ortak zemini kelimenin tam anlamıyla ortadan kaldırdı.

Sulh hakimliğinin Mafya ve siyasal liderlere yönelik soruşturması siyasal ve makroekonomik açıdan yolsuzluk ve yasadışı birikimin ne kadar da yaygın olduğunu açığa çıkarınca, Güney'in geri kalmış bir bölge olarak öne çıkarılmaması gerektiği belirginleşti. Aksine, İtalya'nın tüm ekonomik, siyasal ve kültürel merkezleri eşit şekilde ahlaki sorun taşıyordu, Lombardy Calabria kadar, Milano da Palermo kadar. Elbette ki Kuzey'in endüstrileşmişliği ile Güney'in geri kalmışlığı arasında bir fark olduğu gibi, Kuzey'in siyaset ve iş çevrelerinde söz konusu olan yolsuzluk ile Mafya'nınki arasında da fark vardır. Ama yine de iş dünyası ile siyasal yönetim arasındaki siyasal alışverişin düzenlenişi, her iki örnekte de eşit şekilde sistematiktir. Siyasal ve endüstriyel egemenlik aslında, bir yandan belli bir parti ya da partiler sistemine yakın olan iş liderleri ve öte yanda denetimleri altındaki kamu kaynaklarını işleterek yolunu bulan bir tür aracı, "tefeci kapitalistler" gibi davranan yeni bir siyasal girişimci kuşağı arasındaki ortaklığa

dayanan Mafyatik bir yolsuzluk modeliyle benzer hatlarda işliyordu. Kısacası, 1980'li yılların ortalarında yasadışı siyasal pratikler ve alışverişler marjinal bir olgu değildi, aksine hem sivil toplum ağlarını hem de merkezi ve taşra devlet yönetim kurumlarının tamamını kuşatan bir ekonomik oluşum olarak yaygın bir yolsuzluk durumu ulusal ölçekte kurumsallaşmıştı.

Ekonomik krizin merkezi boyutlarından biri, siyasal ve kurumsal alanların kriziydi. Ancak bu devrimin kahramanları artık 1970'lerin hareketlerine hayat veren "işin reddi" ve "kitlesel entelektüelliğin" tanımladığı öznellikler değildi; kahramanlar artık sivil toplumun bir karikatürünün dirilmesi olan Kuzey İttifakları'nın yanı sıra hakimlerdi. İttifaklar 1970'li yılların hareketlerinden radikal demokrasi talebinin "yerelci" yönlerinin çarpıtılmış bir versiyonunu alıp bunu sıklıkla ırkçı ve Güney karşıtı duygulara sadece bir kılıf olan ayrılıkçılık çağrısı ile birleştirmişti. İttifakların taleplerinin tek gerçek içeriği, pahalı refah sisteminin yükünden kurtulma ve böylelikle Birleşik Avrupa ve uluslararası pazarlarda rekabet gücü yüksek bir bölge olarak ilk sırada yerini alma umuduna bağlı olan finansal ve mali federalizm fikriydi.

İttifakların meydan okuması ve geleneksel parti sisteminin çöküşü ile karşı karşıya kalan kurumsal sol ise ne (İttifaklarınkinden pek de farklı olmayan) korporatist bir yerelcilik mantığına ne de küresel sermaye mantığına başvurmayan bir alternatif inşa edemedi. Parçalanmış olan Komünist Parti'nin temel mirasçısı olan Demokratik Sol Parti'nin yaklaşımı büyük oranda, İttifakların yerelci-ayrılıkçı korporativizm talepleri ile büyük sermayenin ve Birleşik bir Avrupa'ya girme hazırlığı için refah devletinin yıkılışına yönelik "sosyal-liberal" mantığın hegemonyası altında sermaye ile emek arasında yeni bir ulusal ekonomik uzlaşmayı bir araya getirme çabasından oluşuyordu. Bu stratejide, eski Komünist Parti'nin büyük sermaye ile Hıristiyan Demokrat

Parti'nin Katolik varisleri arasında bir anlaşma yaratmayı amaçlayan tarihsel uzlaşma ve milli dayanışma projesinin devamlılığını görmek pek de zor değildi. Böylelikle yeni bir anayasal biçime doğru geçişi güvence altına alacak ve eski siyasal sınıfın ve muhtemelen kılık değiştirmiş Fordist mantığın varlığını sürdürmesine fiilen izin verecek yönetilebilir bir sistem yaratılacaktı.

Ne var ki, refah devletinin krizinin sosyal demokrat bir Fordist refah kavrayışının sonunu temsil ettiği açık ve net olmalı. Neredeyse her bir kişinin bir ücret karşılığında çalışarak geçimini sağladığı tam istihdam koşulları temelinde, dolaylı ücretin gelişimini destekleme ve ücret katkıları arasındaki orantılı ilişkinin ilkelerine sıkıca bağlı olduğu bu refah modelinin savunulamaz olduğu anlaşılmıştır. Toplumsal üretkenlik seviyesi, işe ayrılan saat miktarında belirgin bir düşüş sağlamış olmasına karşın ve tam olarak da bu nedenden dolayı, tam istihdamın imkânsız bir hedef olduğu ortaya çıkmıştır. Sermaye, toplumda ters bir ikilik yaratarak ücret ilişkisinin saçma bir şekilde devamını dayatmıştır. Kısacası, refah devletinin mali krizi, ücret ilişkisi ve tam istihdam normuna dayalı Fordist finans mekanizmasının krizinden başka bir şey değildir; artan işsizlik düzeyleri ve daha genel olarak ikinci bir iş dışı toplumunun ortaya çıkışı ise, post-Fordist emeğin gittikçe artan üretkenliğinin toplumsal karakterine bağlı olarak "zorunlu" emek zamanın genel azalmasının çarpıtılmış bir şekilde tercümesinden başka bir şey değildir.

Bugün on yılı aşkın bir süredir, aktif nüfusun kademeli olarak azalmasıyla beraber İtalya'nın sürekli bir gelir artışını ve "iş dışı" toplumunun refahını güvence altına almasını sağlayan bir toplumsal üretkenliğin koşullarını açıkça tanımlayabiliriz. 1970'li yılların toplumsal dönüşüm hareketleri, bu toplumsal artı değeri, tüm yurttaşlara evrensel gelir sağlayan bir refah sisteminin temeli olarak görüyorlardı. Bu sistem; bir dizi tartışmasız kullanım değeri, kültürel ürünler

ve öz-yönetim tekniklerine, yerel ihtiyaçlar temelinde hizmetlerin ademi merkezi yönetimi ile beraber giden, zengin bölgeler ile yoksul bölgeler arasındaki dayanışmaya dayanacaktı. Bu yeni refah biçiminin mantığı, devlet ve toplumsallaşmanın yakından ilişkili olması gerektiği yönündeki genel kanıyı yıkacaktı.

Maalesef, 1990'lı yılların muhafazakâr devrimi 1970'lerin tabandan toplumsal dönüşümü hedefleyen hareketlerinin yenilgisinin ardında bıraktığı miras üzerinde tepeden kurarak geleneksel İtalyan sağının milliyetçi ve popülist retoriğini bir araya getirmekte. Bu muhafazakâr devrim, refah devletini sürdüreceğini ve nerdeyse tam istihdam seviyesine ulaşacak şekilde ekonomik bir kalkışma sağlayacağını iddia etmekte. Birçoklarının korkularına rağmen, Berlusconi'nin kitlesel medyaya dayalı her şeyi yapabilme gücü, çok şükür ki, mükemmel bir yönetim ve toplumsal kontrol tekniği değil. Yılların toplumsal mücadelelerinden miras kalan, devlet kontrolünün dışında otonom bir öz-yönetime ve toplumsal dayanışmaya dayalı alternatif bir refah biçimi potansiyeli de varlığını sürdürmekte. İkinci İtalyan Cumhuriyeti'nin tarihi belki de bu iki kutup arasında yazılacak.

Kadınlar ve Refah: Jocasta Nerede?

Alisa Del Re

Oidipus mitinde Oidipus'un bedeni ve arzuları bireyin özgür iradesinin, otonomisiyle beraber bilgi ve irade arasındaki ilişkinin oluşumuna önemli ölçüde katkıda bulunur. Ancak söz konusu olan diğer beden, annesi Jocasta'nın bedeni pek az görülebilirdir. Onun hakkında hiçbir şey bilmeyiz, ne arzularını ne suçunu, ne de kendi kendisinin farkında olduğunu.[1] O Anne olandır, kendi kendisinin bilincinde olmayan ve sevecen olandır; ilgileri, arzuları ve ihtiyaçları hakkında hiçbir şey söylenmez. Hiçbir arzusu yoktur: Oidipus'un draması içinde katlanır ve gözden yok olur. Freud bile Jocasta'yla ilgileyip Oidipus miti yorumunda muhakkak acı çekmiş, hissetmiş ve arzulamış olan anneyi samimiyetsizlikle göz ardı eder. Anne ve oğul arasındaki ilişki o kadar asimetriktir ve arzularının yorumu o kadar kıyaslanamazdır ki hem mitte hem de güncel psikanalitik yorumunda bize

[1] Bkz. Christiane Oliver, *Les Enfants de Jocaste* (Paris: Denoël/Gonthier, 1980).

durumun sakat bir okuması sunulur. Dolayısıyla Oidipus miti, "bilimsel" olduğunu iddia eden bir yorumun fallosentrik meylinin en aşikâr simgesi olarak durur. Bu tür bir okuma, öykü içinde kazılı olduğu şekliyle, cinsel farklılık sorununu inkar eder ve Jocasta'nın hem gerçekliğin hem de düşüncenin oluşumunun kurucu bir öğesi olduğunu kabul etmeyi reddeder.

Bugüne gelindiğinde gerçekten hiçbir şey değişmedi. Fransız dergisi *Sciences Humaines*'in son sayılarından birinde, uzun bir makale dizisi insan bilimlerinin, araştırmaları doldurmaya devam eden, sürekli olarak yeniden formüle edilen bir kaç tema, soru ve mit üzerine kurulu olduğunu öne sürüyor.[2] Makaleler önemli bir olgu olarak cinsel farklılık sorununu dikkate almıyor. Derlemedeki parçaların hiçbiri analiz nesnesinin, insan varlığının cinsiyetli olduğunu, cinsiyetin insan varlığının toplumsal kuruluşu için araçsal olduğunu ya da cinsiyet kategorilerinin ırk, sınıf ve etnisite kategorilerini ilgilendirdiğini ve biçimlendirdiğini kabul etmiyor. Cinsel farklılığın temel meselelerin gönderme yapılabildiği tek bir azınlığı kapsamadığı, daha ziyade kendi içinde temel bir mesele olduğu olgusundan hiç bahsedilmiyor. Dolayısıyla cinsel farklılık sorunu, araştırmacının sembolik düzeninde erkek olduğu tahayyül edilen bir özne adına, iktidar ve örgütsel yapıların bu özne üzerine kurulu olduğu bir toplum adına anlamdan yoksun bırakılır. Kadın ve erkek arasındaki farkın kıyaslanamaz ve asimetrik olduğunu düşünmek, gerçekliğin ve söylemin üretiminin cinsel farklılığı toplumsal gerçekliğin temeli olarak kabul eden bir yorumu anlamına gelir. Bu farklılık değişim üretebilen zorunlu bir değer oluşturur; olduğu haliyle halihazırdaki araştırma paradigmalarına üstün bir analiz aracını temsil

[2] "Les défis des sciences humanies" (özel sayı), *Sciences Humanies*, no. 25 (Şubat, 1993).

eder. Burada sadece kadınları şurada ya da buradaki çalışmalarımıza "eklemek" işiyle uğraşmadığımızı vurgulamaya değer. Böylesi bir hareket ancak, değişmeyen bir sembolik düzene yeni bir unsuru asimile etme etkisi yaratır. Sosyal bilimlerdeki feminist söylem zaten öneriler sunuyor ve gerçek olana anlam ve insani değer bahşeden bir analiz için yeni yönler gösteriyor.[3]

Toplumsal olguların bilimsel analizine cinsel farklılığın içerilmesi, çoğunlukla unutulmuş bir soruyu çarpıcı biçimde öne çıkarır, bireylerin toplumsal ve özel, maddi ve psikolojik yeniden üretimi sorunu. Kadınlar için, yeniden üretim ile üretken emek ve kurtuluş ile geleneksel kadın rolü arasındaki sürekli yer değiştirme, hem gerçekliği yorumlamalarında hem de yaşamlarını örgütleme yollarında bir değişiklik anlamına gelir. Yorumlamanın gelenekşel parametrelerinin tek taraflılığı (ücretli emeğin sömürüsü, devlet kontrolü, ve kapitalist kriz ve gelişme gibi) dönüşüme dair daha karmaşık bakışlarla çarpışır. Eğer 1) bir kimsenin kendisini cinsiyetleştirilmiş olarak görmesinin cinsiyetleştirilmiş özneler arasındaki ilişki üzerine kurulu bir "toplumsal kuruluş" nosyonu anlamına geldiğini, 2) böylesi bir ilişkinin sürekli ve kaçınılmaz bir biçimde zaman içinde değiştiğini ve 3) belirginleşmiş bir biyolojik farklılık nosyonunun bile kendi içinde en azından bir zerre toplumsal değişim vaadi taşıdığını kabul edersek,[4] o zaman feminist hareketin kuramsal üretimi; bilimsel paradigmaların, özellikle

---

[3] Bkz., örneğin, Cristina Marcuzzo ve Anna Rossi Doria, der., *La ricerca dele donne* (Torino: Rosemberg and Sellier, 1987); Marina Addis Saba, *Storia delle donne, una scienze possible* (Roma: Felina, 1986); Ginevra Conti Odorisio, der., *Gli studi sulle donne nelle Universita: ricerca e transformazione del sapere* (Napoli: Edizioni Scientifiche Italiene, 1988); "Savoir et différénce des sexes" (özel sayı), *Les Cabries du Grif*, no. 45 (Sonbahar 1990).

[4] Bkz., Marie J. Dhavernas, "Bioetica: progressi scientificie arretramenti politici," *Antigone*, no.1 (1991); ve Anne Marie Daune-Richard, Marie-Claude Hurtig, ve Marie-France Pichevin, *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques* (Aix-en-Provence: Université de Provence, CEFUP, 1989).

sosyal bilimlerde gerçekliği anlamak için ne kadar da uygunsuz bir temel olduğunu göstermek için kültürel bir araç haline gelir.

Bu yüzden kadınların yaşamlarının -varoluşlarının, doğalarının ve aynı zamanda eylemlerinin- felsefi ve entelektüel söylemin bütünleyici bir parçası haline gelmiş olmasının, dolayısıyla çoklu sembolik ve maddi zeminlerde kurulmuş olduğu haliyle bir kadın öznelliğinin kabul edilmesinin; bugün bile evrensel olduğu düşünülen bir dünya bakışının kısmiliğini açığa çıkarabilecek olması çok önemlidir.

Refah, Kadın ve Devlet

1980'ler boyunca Amerika Birleşik Devletleri'nde iki Cumhuriyetçi yönetimi (şimdi Clinton'ın demokratik yönetiminin yerini aldığı) iktidara taşıyan ekonomik liberalizm dalgasından sonra, genellikle küçük düşürücü bir tonda telaffuz edilen *refah devleti* ifadesi bütün kamu harcamalarını belirtir hale geldi (örneğin kamusal eğitim ve ulaşım, kamu yönetimi maaşları ve kamu sağlığı ve emeklilik sigortaları).[5] Devletin refah devleti ile hiç ilgisi olmayan bir dizi mal ve hizmet ürettiği (toplu taşıma gibi) açıktır, üstelik kamusal eğitim refah devletinin alanı içinde değil, kapitalist devletin yükselen endüstriyel burjuvazisinin seküler oluşumu için zorunlu bir araç olarak doğdu.[6] Diğer pek çok kamu harcaması

[5] Bkz. Alessandra Nannei, "Stato sociale: l'aqqua sporca e il bambino," *Via Dogana*, no. 10/11 (1993): 3-5.

[6] *The Intellectual Origins of the English Revolution* adlı kitabında (Oxford: Clarendon, 1965) Christopher Hill, bilim adamları ve profesyoneller sınıfının, on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde, kendiliğinden girişimler yoluyla, yeni seküler kültürü ve teknolojik bilgiyi yaygınlaştırma sürecini anlatır. Böylelikle bu sınıf, sanayi devriminin tohumu olan teknikerlerden, icatçılardan ve uzmanlaşmış zanaatkârlardan oluşan geniş bir sınıfın oluşumuna neden oldu. Aksine, kitlesel eğitimi, serbest ve oldukça yaygın bir okur yazarlık düzeyini refah sistemine atfedebiliriz. Ancak

(savunma, kamu düzeni ve yargı gibi) refah devletini değil, genel olarak devleti ilgilendirir. 1930'lardan beri, formalite icabı olarak "Keynesçi politikalar" olarak tanımlanan yönetim teknikleri gittikçe daha geniş bir uygulama alanı buldu. Bu teknikler, *laissez-faire*[7] kuramının karmaşık endüstriyel ekonomilerin yönetimi için bir araç sunabilme konusunda uygun olmaması yüzünden harekete geçirildiler. Bu da refah devleti değildir. Refah devleti, seküler dayanışma ilkesinin yerini dinsel bir ilke olarak hayırseverlik aldığında kuruldu. Söz konusu olan, başlangıçtaki kötü talihlerinden başlayarak yaşamlarındaki olaylar buna izin vermediğinde dahi, bütün vatandaşların nezih bir yaşama hakkı olduğu fikriydi.[8] Dolayısıyla yardım, sosyal güvenlik ve kamu sağlığı refah devletine dairdir ve doğuşundan itibaren bir gelir ve sosyal hizmetler dağılımı biçimini temsil ederler.[9] Helga Maria Hernes iki refah dalgasından bahseder; birincisi temel olarak emek

---

çoğu zaman ilk ve orta öğretimin ev içinde ne kadar çaba gerektirdiğini unuturuz. Bazı araştırmacılar eğitim sisteminin bütününü refah devleti politikalarının bir parçası olarak görürler; bkz. örneğin, P. Flora ve A. Heidenheimer, der. *The Development of Welfare States in Europe and America* (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1981).

[7] Bırakınız yapsınlar. (ç.n.)

[8] *L'Etat providence* adlı kitabında François Ewald sigorta şirketleri tarafından kullanılan risk nosyonundan dayanışma fikrine doğru bir geçişin olduğuna katılır. Sosyal güvenlik sistemi, işçinin geçim kaynaklarında geçici ya da rastlantısal olarak yaşanan kayıplarını karşılamayı öngören klasik toplumsal sözleşme temelinde bir dayanışma kurar. Ewald'a göre, sosyal güvenliğin ortaya çıkışıyla, yani işçinin sigorta kapsamının resmileştirilmesi, devletin merkezileşmesi ve sosyal politikaların kitlesel düzeyde yaygınlaşmasıyla gelir ve ihtiyaçlar konusu öne çıkmıştır.

[9] Ann Orloff'un refah devleti tanımı çok daha esnektir; refah devletini sosyal ilişkileri ve piyasa ilişkilerini değiştirebilecek nitelikte, sivil topluma dönük herhangi bir devlet müdahalesi olarak tanımlar. Bkz. Ann Orloff, "Gender and Social Rights of Citizenship," *American Sociological Review* 58 (Haziran 1993).

piyasası ile ilgilidir ve ikincisi yeniden üretim alanını içerir.[10] Daha net bir ifadeyle, üreticilerin ve üretim araçlarının sahiplerine üretmeye devam edebileceklerine dair garanti verildiği, malların üretim alanından, garanti edilen ve denetlenenin (üretime doğrudan bağlantısı olmasa da yine de bunu amaçlayan) bireylerin yeniden üretimi olduğu yeniden üretim alanına bir geçiş söz konusudur.

Tarihsel olarak bireylerin yeniden üretimi kadınların görevi olmuştur. Refah devletinde yeniden üretim çabası, kadınlar ve devlet arasında özgün bir ilişkinin temeli haline geldi. Devlet tarihsel olarak, birikim süreciyle nüfusun toplumsal yeniden üretimi süreci arasındaki uyumu düzenleyen kurum olmuştur. Modern devletler ücretli emeğin dağılımına, emeğin belli bir dağılımına ve onun gerektirdiği kaynaklarda ayrılmaz olarak bulunan çatışmaları denetler. Ücretli emeğe dayalı sistemlerde yeniden üretim işi daha çok ev içi ücretsiz emekten oluşur. Bu yolla sistem, yaygın maaş güvencesizliğinin dolaylı olarak garanti ettiği toplumsal otoriteden faydalanarak üretim ve yeniden üretim süreçlerinin devamlılığı üzerindeki denetimini olumlayabilir. İki süreç arasındaki "uygun" denge, sermaye birikim sürecinin devamının koşulunu temsil eder.[11] Birçok kurum ve bazı yönetimsel pratikler, cinsiyetler arasındaki toplumsal ilişkiye müdahale eder, bu ilişkiler daha sonra sırasıyla refah devletinin müdahalelerinden doğrudan etkilenir; örneğin (bakım işinin örgütlenmesini ve bu işi gerçekleştirenleri içine alan) cinsiyetçi işbölümü, (toplumlarımızda merkezi bir

[10] Bkz. Helga Maria Hernes, "Women and the Welfare State: The Transition from Private to Public Dependence," *Women and the State* içinde, der., Anne Showstack Sassoon (Londra: Hutchinson, 1987).

[11] Burada Antonella Picchio'nun "Il lavoro di riproduzione, questione centrale nelle analisi del mercato del lavoro"daki tezini takip ediyorum [*Politiche del lavoro*, no. 19 (Aralık, 1992)]. Ayrıca bkz. Antonella Picchio, *Social Reproduction: The Political Economy of the Labor Market* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

düzenleme biçimine erişme yolu ve ayakta kalma aracı olarak) ücretli emeğe erişebilirlik, evlilik ve aile ilişkileri.

Vatandaşların ayakta kalma araçlarına erişilebilirlik konusundaki güvensizliği, devleti halka karşı, özellikle ücretli işçiler, işsizler ve doğrudan maaşları olmayanlar söz konusu olduğunda birtakım doğrudan sorumluluklar üstlenmeye götürdü.[12] Ancak toplumsal sınıflara karşı hiçbir zaman tarafsız olmayan devlet, elbette cinsiyet konusunda da tarafsız değildir. Aslında devletin kadınlar üzerindeki denetimi nüfusu, emeğin en temel meta olduğu bir üretim dünyasında anahtar bir öğeyi denetim altına almasına olanak verir. Refah sistemiyle devlet, kadınların daha fazla çalışmasını ve erkeklere göre daha fakir olmalarını ve sosyal güvenlik açısından daha az korunmalarını mazur görür. Her ne kadar devlet yeniden üretim konusuyla ilgili olarak doğrudan sorumluluk alıyorsa da bu alandaki müdahaleleri asla ailenin yerini almak değil, aksine sadece ailenin bütünleşmesi anlamına geldi. Herhangi bir sosyal politikanın düzenlenmesinde kadınlardan her zaman gizli bir biçimde ev işlerini yerine getirmeleri beklenir. Bütün refah sistemi, esas olarak ücretli erkek işçilere hitap eder, aslında kadınlar refah devletinin finansal kaynaklarının oldukça düşük bir yüzdesini alırlar, dolayısıyla ücretli emek ve ev içi emek alanları arasında gerçekte var olan ayrımcılık sürdürülür.[13] Ücretli çalışan kadın oranlarının yüksek olduğu ve kamusal hizmetlerin yaygın olduğu ülkelerde bile -örneğin İskandinav ülkelerinde- kadınlarla devlet arasında ev içi yeniden üretim emeğine odaklanan ilişki çözülmemiş olarak kalır. İsveç örneği, tam olarak ileri bir ülke olduğu için, ailede,

---

[12] Bkz. Mariarosa Dalla Costa, "Stato, lavoro, rapporti di sesso nel femminismo marxista,", *Stato e rapporti sociali di sesso* içinde, der. Alisa Del Re (Milano: Franco Angeli, 1989).

[13] Bkz. Antonella Picchio, "Il lavoro domestico: Reale meccanismo di auggiustamento fra riproduzione sociale e accumulazione capitalistica," *Primo rapporto: Il lavoro femminile in Italia tra produzione e riproduzione*, der. Anna Marie Nassisi (Roma: Fondazione Gramsci, 1990).

emek piyasasında ve kamu kurumlarında kadınların toplumsal yeniden üretimin temel araçları olduğu inancını yerinden etmenin ne kadar zor olduğunu gösterir.[14] Ancak bunu söyledikten sonra, devletle ilişki alanının, her anlamıyla, kadınların ücretli erkek emeğine bağımlılığın özel ilişkisinden kurtuluşuyla ilgili çok az olanak yarattığını eklemek gerekir.

Kadınların mücadele stratejilerinde devlet her zaman bir düşman olarak düşünülmedi. Feminizmin kurumlar içinden "uzun yürüyüşü" tarihsel olarak bütün Avrupa ülkelerinde görünürdür; sadece işyerinde ve maaşlarda ayrımcılık yapılmaması talebini değil, aynı zamanda pozitif ayrımcılık (*azioni positive*) için, belli bir işin yeniden üretim işiyle uygun düşüp düşmediğinin göz önünde bulundurulmasına olanak veren bir sistem talebini gerektiren eşit fırsat için verilen uzun mücadeleden bahsetmek yeterlidir.[15] Bu mücadelelerin sınırı, ücretli bir iş elde etmek için olmazsa olmaz koşul olmalarında ve dolayısıyla temel görevleri yeniden üretim işi olan kadınlara ücretli emek koşullarına uyum sağlamaları için yardım etmelerinde yatar.[16]

---

[14] Bkz. Laura Balbo, "Crazy Quilts: Rethinking the Welfare State Debate from a Woman's Point of View," *Women and the State* içinde, der. Anne Showstack Sassoon (Londra: Hutchinson, 1987).

[15] Pozitif ayrımcılık sistemi, hem tek tek devletler hem de Avrupa Topluluğu düzeyinde bir dizi özgün program ve özel amaçlarla kurulmuş kurumlar yoluyla işler.

[16] Population et sociétés, no. 282 (Ağustos-Eylül 1993) Nüfus Dairesi'nin dünya nüfusuna dair var olan en kesin bilgileri kullanarak bir araya getirdiği *Dünya Nüfusu Veri Gazetesi*'ni yeniden yayımlar. Avrupa'da yapay doğum oranları (kadın başına çocuk sayısı) Fransa'da 1.8 (en yükseklerden biri), İtalya'da 1.3, Portekiz'de 1.4 ve İspanya'da 1.4 olmak üzere, Avrupa'daki ortalama (Rusya hariç) 1.6'dır. Bu oran ABD'de 2.0'dır. Bu veriyle ilişkili olarak, Avrupa'da yine bir çocuğu olan ya da çocuksuz kadınların istihdam oranları değişmezken aynı oranın birden fazla çocuğu olan kadınlar için düştüğünü görürüz.

Ancak liberal devletin ve hukuksal eşitlik nosyonunun boş biçimselliğinin feminist eleştirisi, hiçbir zaman refah devletinin tam olarak onaylanmasına dönüşmedi. Onun küçük gören tutumlarının karşısına, feministler her zaman gelirlerde ya da sosyal hizmetlerin niceliğinde ve niteliğinde artış için belirli talepler koydular. Avrupa'da sosyal güvenlik sistemi içinde bu taleplere, pek az kimsenin doğru bir şekilde anlamış olduğu genel ve acil olarak esaslı bir refah sistemi önerisi eşlik etti. Kadınlar nüfus planlarında öngörülen sayıda çocuk sahibi olmaktan vazgeçtiler ve böylelikle bunun yerine kendileri ve içinde yaşadıkları toplum için bir yaşam modeli koydular, dolayısıyla yeniden üretimin azaltılmış iş yüküne yükseltilmiş bir yaşam standardı karşılık gelir.

İtalya'da 1990'da alternatif bir refah projesi, toplumsal talep tarafından desteklenen "vaktinde tasarı" adlı bir tasarıyla yasalaştı.[17] Bu yasa, üretken ve ev içi emeği (sadece iki cinsiyet arasında değil, aynı zamanda toplum ile birey özne arasında) eşit bir şekilde dağıtarak ve bireye (kadın ya da erkek) kendi zamanını kendi yönetebilmesine izin vererek cinsiyetçi işbölümünü aşmayı amaçlıyordu. Bu bütün bir toplum için alternatif bir gelişme modeli olacaktı; zaman ve programlama meselelerini kalkış noktası alarak aynı zamanda şehrin yapısını da içerecekti. Çünkü yaşadığımız mekânların işleyişini de tartışacaktı. Birkaç yerde model

---

Açık ve sıradan olsa da şunu söylemek gerekiyor: Çocuk sahibi olmak ya da olmamak erkeklerin istihdam oranını değiştirmiyor. Bkz. Commission des Communatues Europeennes, *L'Emploi en Europe* (Lüksemburg: Office des Publications Officielles des Communautes Europeennes, 1993).

[17] Ekim 1990'da genel bir talep sonucu (300.000 kadının imzasıyla) gündeme gelmiş olan bir tasarı, o zamanın İtalyan Komünist Partisi (şimdi ise Demokratik Sol Parti) kadın kollarının girişimiyle parlamento tarafından Senato başkanı Nilde Iotti'ye sunuldu.

aslında bir deneme olarak uygulanmıştı.[18] Kadınların hayatlarında üretimin ve yeniden üretimin iç içe geçmesi, yeniden üretimin toplumsal alanında iş zamanının azaltılması yönünde bir talebi kışkırttı.[19] Bütün Avrupa ülkelerindeki kadınların oldukça ilgisini çeken bu girişimin, kadınlar tarafından önerilmesinin yanında (ve bu yüzden politik partiler tarafından çok az tartışıldı ve İtalyan parlamentosunda henüz tartışılmadı) en önemli unsuru, mal ve hizmetlerin üretimi için gerekli emek zamanın yeniden üretim için harcanan

[18] Yerel yönetimlerle ilgili 142 sayılı kanun, çeşitli belediyelerin yöneticilerine, programlarını düzenleyen bir plan sayesinde, şehir hizmetlerinin tarifelerini belirleme ve vatandaşların işleyişe nasıl katılabileceklerini kanunla belirleme olanağı sundu. Belediye Başkanı'nın bir kadının, Alfonsina Rinaldi'nin olduğu Modena şehri bunu 1988'de deneyen ilk belediyeydi. Yerel yönetimlerde çok sayıda kadının bulunması sayesinde, bu deneme diğer İtalyan şehirlerine de (Reggio Emilia, Terni, Siena, Venedik, Catania) yayıldı. Elbette bu deneyim (bir kanun tasarısı olan) bu tasarının bütün farklı kısımlarını kapsamıyor. Sosyal ve idari hizmetlerin, dükkan ve ulaşım programlamalarının rasyonalizasyonu sadece bir yeniden düzenleme sürecini değil, aynı zamanda sosyal tarafların uzlaşmasını ifade ediyor. Vatandaşların talepleri kamusal ve özel hizmetlerde çalışan kadınların ve esnafların ihtiyaçlarına göre ölçülmeli, v.s. Aynı zamanda hem kamusal hem de özel sektörlerde çalışma zamanının kısaltılması ve esnekleştirilmesi konusunda da denemeler yapıldı.

[19] Çalışma zamanını kısaltma fikri yeni bir şey değildir. *Le Droit á la parasse* (1879,1890) adlı ünlü kitabında Paul Lafargue ve *In Praise of Idleness*'da (1935) [*Aylaklığa Övgü*, çev.: Mete Ergin, Cem Yay., 2004] ise Bertrand Russell çalışma zamanının kısaltılmasının mümkün olduğunu savundu. Tommaso Campanella açısından dört saatlik bir çalışma günü yeterliydi, Thomas Moore içinse altı, Claude Gilbert için beş, Lenin için üç ve günümüzde Andre Gorz için iki saat yeterlidir. Ancak bu yazarların hiçbiri, bir kimsenin kendisini ve başkalarını yeniden üretmek için boş zamana, yani kadınlar için ücretsiz iş demek olan zamana sahip olmaya hakkı olduğunu açıkça onaylamaz.

emek zamanından ayrılmamış olmasıdır. Başka bir deyişle sadece kısmi zamansallıklar değil, bütün bir yaşam zamanı dikkate alınır. Göz önünde bulundurulan şey, gündelik olanın mekânında somut olarak yönetilen zamandır. Bireylerin yeniden üretiminin merkeziliği ve dolayısıyla işyerinin ve pazarın ona tabi kılınması, kadınlar tarafından önerilen bu "evrenselliğin" temellendirici unsurudur.

Kadınların durumuna sadece sosyo-ekonomik açıdan değil, (otonomi kazanmada ekonomik faktörün önemli bir unsur olmasına rağmen) aynı zamanda burjuva devletle ve onun sömürü mekanizmalarıyla beraber, kadınlar ve erkekler arasında aynı baskıcı ve sömürücü ilişkiyi yeniden üreten adaletin dağıtımcı mantığının sınırlamalarıyla mücadelede ve onları aşmada bize yardım edebilecek bir eleştiri ilkesi olarak da daha fazla politik ve kuramsal bir dikkat gösterilmesi gerekli. Dolayısıyla kadınların sorunsallarına belirgin göndermeler, refah devletinin çözümlenmesi ve aşılmasına dair yeni fikirler ve yeni itkiler sağlayabilir.

Ücretli Emek, Kadınlar ve Refah

The Fountainhead filminde Gary Cooper aşırı seçkin bir mimar olarak bağırır: "Bir başkası için ücretsiz çalışan adam bir köledir." Peki ama kadınlar? Kadınlar her zaman yeniden üretim işlerini başkalarına ücretsiz olarak sağladılar. Fakat bu emeğin bir kısmı ödendiğinde bile bunun ulusal bütçeye tam olarak ne kadara mal olduğunu fark etmeyiz ya da fark etmek istemeyiz.

Refah devleti tarafından işletilen yeniden üretimin toplumsallaşması kuşkusuz, geleneksel aile görevlerini dönüştürmenin bir yoludur (sağlık bakımı, hijyen, annelik ve eğitim gibi). Özel alanda örgütlenmek yerine bunlar şimdi devlet kurumları tarafından örgütleniyor ya da devlet tarafından denetim altına alınıyor (aile içindeki ev içi emeğin genel denetiminin yanında). Bu toplumsallaşmayla bağlantılı olarak yeniden üretimin gelir getirici faaliyete dönüşmesi, açıkça kadınlar için

yaratılmış sosyal hizmet uzmanları ve hemşireler gibi bireylerin yeniden üretiminin denetimiyle ilgili ücretli işlerle gerçekleştirilir. Yeniden üretimin bu "profesyonelleştirilmesi", emeğin yeniden üretiminin derinden bir dönüşümüyle beraber kadın işlerinin, yani tarihsel olarak kadına verilmiş işlerin belli biçimlerinin emek piyasasına girişini belirtir.

Bütün Avrupa Topluluğu ülkelerinde sağlık, öğretmenlik sektörleri ve kabaca "diğer hizmetler" olarak anılanlarla beraber dağıtım ve besin hizmetleri işleri, 1991 yılında toplam kadın istihdamının yarıdan fazlasını oluşturuyordu (%28'lik erkek istihdam oranına karşı). Aynı yıl içinde okul öncesi öğretmenlerin %94-100'ü kadındı; bu oran ortaokul öğretmenliğine doğru gidildikçe düşüyorken pek çok ülkede öğretmenlerin ancak %25'i kadındı.[20] Eğitim refah sisteminin kesinkes bir parçası değilse bile (ancak okul öncesi öğretmenlik bir sosyal hizmet olarak düşünülebilir) bu sistemin cinsiyetçi işbölümünü hem dikey (farklı sektörler arasında) hem yatay olarak (farklı kariyer aşamaları arasında) derinleştirdiğini görebiliriz. Ancak hizmet sektörünün, kadınlara sunulan işler açısından uzun bir zamandır önemli bir gelişme gösteren tek sektör olduğunu göz önüne almalıyız; bu sektör kadınların ücretli çalışan nüfusun parçası haline gelmelerini sağladı. Bu cinsiyetçi işbölümü bir yandan kadınları korudu,[21] ama öte yandan kabul görmeyen ve

[20] Bu veriler Commission des Communautes Europeennes, *L'Emploi en Europe*'dan alınmıştır. İtalya için ayrıca bkz. *Dossier ambiente*, no.9 (Mart 1990), ve L. Aburra, *L'occupazione femminile dal declino alla crescita* (Torino: Rosemberg and Selier, 1989).

[21] 1930'lar boyunca Avrupa ülkelerinde yaygın olan ideolojiyi ve yasama pratiklerini göz önünde bulunduruyorum. Dünya krizine ve giderek artan işsizliğe yanıt olarak, bu ideoloji işleri "çalan" kadınları eve geri göndermeyi istedi. Aynı dönemde İtalya'da, hiçbir skandala neden olmadan, kadınlar için faşist iş listelerinin oluşturulması dahil olmak üzere, toplumsal olarak "kadınsı" pek çok iş yaratıldı

bu yüzden ücretsiz bırakılan çalışma niteliklerine, uzmanlıklarına ve yeteneklerine el koyarak onları sömürdü.

Devletin aile kurumuna müdahalesi ile aile; çocuğun toplumsallaşması, eğitim, sağlık bakımı ve yaşlıların bakımı gibi bazı geleneksel görevlerini kısmen kamusal alana devretti. Sonuç olarak daha önceleri geniş aile, kilise ve yerel topluluklar tarafından örgütlenen ve bu sosyal gruplardaki kadınlar tarafından yerine getirilen bu tip işlerin profesyonelleşmesi ve genişlemesi söz konusuydu. Şimdi kadınlar refah sisteminin müşterisi ve çalışanı haline geldiler, ve ücretsiz olarak, sistemin aksaklıklarını hem ücretsiz bakım işleriyle hem de katı ücretli emek ilişkilerini aşan yetenekleri ve ihtiyaçlarıyla sistemi sürekli besleyerek telafi ettiler. Bu, kadınlarla devlet arasında karşılıklı bir bağımlılık yaratır.

Andre Gorz kendini, sürekli olarak para sistemine sokma, profesyonelleştirme ve yaşamın günlük ve en temel faaliyetlerini bile ücretli emeğe dönüştürme yoluyla devam ettiren bir ücret toplumunun oluşumunu, ancak cinsiyet körü bir bakışla, eleştirir.[22] Gorz, geleceğin refah sistemini çözümleyen birçokları gibi; bir kimsenin kendisi ve diğerleri için bu günlük ve temel faaliyetleri ücretsiz ve çoğunlukla ücretli bir işle beraber yerine getirmesinin hoş bir şey olmadığını unutur. Dolayısıyla işbölümünün ne olacağı ve farklı görevlerin kime verileceğini netleştirmek için çözümlediği "tam istihdam" toplumunun cinsiyetçi bir okumasını önermem gerekiyor; yoksa mümkün olan en az sömürü derecesiyle birlikte daha eşit bir toplum ütopyası iki cinsiyet için aynı ölçüde gerçekleşmeyecek. Aksine böylesi bir ütopya kadınların sömürüsünün ve onların ücretsiz yeniden üretim emeğinin üzerine kurulu olacak.

---

[22] Andre Gorz, *Capitalism, Socialism, Ecology* (London: Verso, 1994) [*Kapitalizm, Sosyalizm, Ekoloji*, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., 1993].

Ekonomik kriz nedeniyle (endüstride ve her şeyin ötesinde hizmet sektörlerinde) oluşan iş kayıplarıyla birlikte kadınlar zorunlu olarak işsiz hale gelmiyor. Emek piyasasından çıkıyorlar, çalışmayan ve faal olmayan nüfusu arttırıyorlar. Bu süreç -kadın emek gücünün zorunlu olarak işten çıkarılması- hiçbir zaman bir skandal olarak düşünülmedi. Belki bazı budala sosyologlar, hiç kimse böyle olduğuna artık inanmasa da, bunun bireysel bir tercih olduğunu söyleyecek. Kadın istihdamının azalmasının diğer sonucu kendisini, daha belirgin bir şekilde istihdam açısından gösterir. Durum güç; çünkü refah sistemine bağlı hizmetlerde, emek gücünün bu bileşenini genel olarak emen hizmetlerde büyük bir değişiminin söz konusu olması pek olası görünmüyor.

Sağlanan hizmetler (üretilen mallar ve hizmetler) ile haklar (bunların kullanımına erişebilirlik haklarının verilmesi) arasındaki çatışma[23], şimdi refah sisteminin dönüşümü üzerine tartışmaların merkezinde yer alıyor; çünkü malların geniş ve daha geniş sunumunun, çok daha bariz bir şekilde erişebilirlik haklarının kısıtlanmasına denk düştüğü açıktır. Refah sisteminin en yeni ve en sınırlı yorumlarından biri, Amerika Birleşik Devletleri'nden ithal edilen ve şimdi Avrupa'da da çok moda olan "workfare"[24] kavramıdır. Workfare sosyal haklar ve sosyal yardım ile bunlardan yararlanacakların işe hazır bulunması arasında bir eşleşme kurar.[25] Bu metot, bütün zayıf özneleri ya da başkalarının ücretine

[23] Bkz. Ralf Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Empire* (Londra: Chatto, 1990).

[24] "Welfare" (refah) sözcüğünün yerine geçen bir sözcük olarak "workfare" ile hükümetin işsiz insanlara sunduğu kısa vadeli istihdam ve teknik beceri edinme olanakları anlatılmak istenmektedir. (ç.n.)

[25] Bkz. Lawrence Mead, *Beyond Entitlements: The Social Obligations of Citizenship* (New York: Free Press, 1991).

bağımlı olanları piyasadan dışlayacak ve bütün bunlara ek olarak, bu "reformun" bütün maliyetini ücretsiz yeniden üretim emeğine dayatacak.

Refah, Kadınlar ve Sosyal Haklar

Kadın hareketinin tarihi, feminizm tarafından kadınların sömürüsünü görünür hale getirebilmek için kullanılan tezin kurumsal etkisini gösterdi: Özel olan kamusaldır. Eğer durum böyleyse, yasama ve idari alanlar yeniden üretim alanını, sözde özel alanı devlet müdahalesi yoluyla işgal edebilir. Böylesi müdahaleler çoğunlukla sosyal ve kültürel politikaların belirgin karakterini kazandı, yani kadın hareketi tarafından otonom olarak üretilen deneyim biçimlerini asimile edip kendine mal etmek üzere işledi. Devletten yeniden üretim alanına, aileye ve emek ilişkilerinde kadının zayıf özneler olarak korunmasına yasama ve idare yoluyla müdahale etmesini istemek eylemi, kuşkusuz bir bürokratikleşme ve denetim niteliği kazandı.[26]

Kadınlara itibar gösteren refah politikaları çoğunlukla anneliğin korunmasıyla ilgili olanlardır. Bunların uzun ve karmaşık bir geçmişleri vardır ve emeğin düzenlenmesini (azaltılmış programlar, izin kağıtları, gece işinin yasaklanması ve ağır işler) hizmetlerin oluşturulmasını (bakım odaları, anne klinikleri, anne ve çocuğu koruma kurumları) ve gelir dağılımını (refah desteklemeleri) içerir.[27] Aslında bu politikalar belli sosyal hakları oluşturmaz. Elisabeth Wolgast bunları

---

[26] Bkz. Laura Bello, "Distinguere pubblico e privato," *Cultura e politica delle donne in Italia* içinde, Atti del Seminario Nazionale di Roma, Mayıs 4-5 1992, der.: Anna Maria Crispino ve Francesco Izzo (Roma: Fondazione Instituto Gramsci, 1992).

[27] Alisa Del Re, "Transformations de l'Etat capitaliste et constitution d'un sujet politique: les femmees (Europe Occidentale)", *Genése de L'Etat moderne en Méditerranée* içinde, der.: C. Veauvy ve H. Bresc (Roma: Ecole française de Rome, 1993).

"yanlış haklar" diye tanımlar, örneğin anneliğin korunması durumunda gerçekten korunacak olan çocuk ya da dölüttür.[28] Kadının korunmasıyla ilgili en başta gelen hak, hayatlarını riske atmadan anne olup olmamaya bağımsız bir şekilde karar verebilmeleridir; yani kendi bedenleri üzerinde karar hakkı.[29] Bu bağlamda, bu yüzyılın başında anneliğin korunması ile ilgili yasaların genişlemesine, kürtaja ve doğum kontrolüne karşı yasaların devamlılığının eşlik ettiğini hatırlamak belki de yararlı olur.

Haklar dilini kullanarak protesto etmek açıkça devletin koruma için iznini istemektir. "Haklar" gündeme getirilir, çekişme konusu olur, dağıtılır ve korunur ama aynı zamanda yasa tarafından sınırlanır ve saptanır. Dolayısıyla cinsel farklılıklar, devlet tarafından korunan toplumsal rollere indirgenir. Dahası sosyal haklar yeniden üretim alanında kurulu olmasına ve doğal olarak özellikle kadınları ilgilendirmesine rağmen, bu durum böylesi hakların kadınlara itibar gösterdiğinin düşünülebilmesinin nedeni değildir; çünkü kadınlar paradoksal olarak ürettiklerinden daha az sosyal hak tüketirler. Yeniden üretim emekleri (devlet tarafından denetim altına alınan) refah sisteminin yerine işler.[30]

Üstelik kadınlar arasındaki farkların sosyal politikaların oluşturulması ve gerçekleştirilmesi yoluyla nasıl ifade edildiğini incelemek önemlidir; bunlar hem pratikte hem de kuramda temsiliyet, kimlik, sosyal statü ve politik tercih farklarıdır. Ellet et rapports sociaux de sexe araştırma grubunun *Il genere delle politiche sociali in Europa* (Avrupa'da Sosyal Politikaların Cinsiyeti) adlı kitabında Gautier'nin tüketicilerinin ve

[28] Bkz. Elisabeth Wolgast, *The Grammar of Justice* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987).

[29] Population Action International'ın 1993 raporu her yıl dünyada yasadışı kürtajlarda 200.000 kadının öldüğünü ifade ediyor. (Vittoria Zucconi tarafından *Espresso* içinde alıntılanmıştır, no.38 [1993]).

[30] Bkz. Givanna Zincone, Da sudditi a cittadini (Bolonya: Il Mulino, 1992).

çalışanlarının, Spensky'nin "ortalama anneleri" ve "bekar anneleri"nin, yardım edenler ve yardım edilenlerin ve farklı etnisitelerine göre ilgi görenlerle beraber Jenson'un "radikal", "sendikacı" ya da "devrimci " feministlerinin kadınlar arasındaki ilişkilerin ve birleşmelerin farklı modellerini, gruplarını ve değişkenlerini nasıl temsil ettiğini görürüz.[31] Bütün bunlar, gerçekten bir aracılık söz konusu olduğunda ya da bir aracılık olanaklı olduğunda, çıkarların ifade edilmesinin bir aracılığın meyvesi olduğu politik bir söylemin kategorilerinin kurulmasına katkıda bulunurlar. Pek çok durumda, bir engeli temsil etmediklerinde bile, sosyal politikalar sadece ücretli emekle yeniden üretim emeği uyumlu hale getirmeye meyillidir.[32] Üstelik kadın emek gücünün, piyasa tarafından talep edilen emek performans modellerine (her erkek işçi için tam zamanlı bir ev kadınını hesaba katarak) uyarlanmasının maliyetlerini bile bütünüyle karşılamazlar. Bu yüzden bu maliyetler söz konusu öznelerin "özel" kaynaklarına bırakılır (özellikle ailedeki diğer kadınlar, daha genç ve yaşlı olanlar). Bu gerçekleştiğinde, kadın nüfusu içindeki güçlü farklılaşmalar üzerinde temellenmesiyle özellikle ayrımcı hale gelen, küresel toplumsal emeğin bir yeniden dağılım süreci ortaya çıkar.

Farklı Bir Refah Sistemi: Jocasta'yı Bulmak

Refah devletinin ve sosyal politikalarının cinsiyetçi karakterinin tanınması, çoğunlukla sınıf ve vatandaşlık kavramlarını genel tanımlayışında anlamamakta direnen, bu

---

[31] Alisa Del Re, der., *Il genere delle politiche sociali in Europa* (Padua: CEDAM, 1993).

[32] Kadınların işini "koruyan" yasa nedeniyle, İtalya ve Almanya'daki pek çok kadın hamile kalırlarsa işten ayrılmalarını zorunlu kılan iş sözleşmeleri imzalaya zorlanıyor. Bu açıdan, eski Doğu Almanya'da kadınların kısırlaştırılmasında gözle görülür bir artış yaşandı. Kadınlar iş ararken istenmeyen hamilelikten kaçınmak için kendilerini kısırlaştırıyorlar.

konuyla ilgili analitik literatür için önemli bir düzeltme anlamına gelebilir.[33] Refah üstüne var olan pek çok çalışmada her çözümleme bazen birbiriyle çelişki içinde olan farklı farklı yorumsal kavramları canlandırır. Güvenlik hakkının ücretli emek uygulamasına bağlandığı değişilebilirliğe dayalı yaklaşım, aynı hakkın bireysel ihtiyaçlar üzerine temellendirildiği dağıtımcı yaklaşımla yan yana konulur; sosyal politikaların kapitalist gelişmeye işlevsel olduğu işlevselci yaklaşım, refah sistemini işçilerin sosyal kazanımlarının ve mücadelelerin sonucu olarak tanımlayan çatışmacı yaklaşıma karşı konur.[34] Bütün bu çözümlemelerin öncelikli özneleri ilk elde

---

[33] Refah sistemi (özellikle İngilizce konuşulan ülkelerdeki) üzerine süregiden önemli feminist araştırmalar bulunuyor. Şimdiye kadar sözünü ettiğim kitapların yanında, sadece birkaç çalışmadan daha bahsedeceğim: État et rapports sociaux de sexe, *I rapporti sociali di sesso Europa (1930-1960): L'impatto delle politiche sociali* (Padua: CEDAM, 1993); L.Gordon, der., *Women, the State and Welfare* (Madison: University of Wisconsin Press, 1990), H.Hernes, *Welfare State and Woman Power* (Oslo: Norwegian University Press, 1987); B.Hobson, "No Exit, No Voice: Women's Economic Dependency and the Welfare State," *Acta Sociologica* 33, no.3 (1990); J.Jenson, "Gender and Reproduction: Or, Babies and the State," *Studies in Political Economy* (Yaz 1986); C. McKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge: Harvard University Press, 1989); C.Pateman, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory* (Stanford, California: Stanford University Press, 1989); B.Siim, "Toward a Feminist Rethinking of the Welfare State," *The Political Interest of Gender* içinde, der.: K. Jones ve A. Jonasdottir (Newbury Park, California: Sage, 1990); T. Skocpol, *Protecting Soldiers and Mothers* (Cambridge: Harvard University Press, 1992); M. Weir, A. Orloff ve T. Skocpol, der., *Women and the Welfare State* (Londra: Tavistock, 1977).

[34] İlginç bir işlevselci feminist yaklaşımdan bahsedilebilir. Mimi Abramowitz'in *Regulating the Lives of Women: Social Welfare Policy from Colonial Times to the Present* (Boston: South End, 1988) adlı kitabı özellikle belirtilmeye değer. Marksistlerin cinsiyeti göz önünde bulundurmaması bir yana, Abramowitz Marksist işlevselci yaklaşıma çok benzer bir analiz yöntemi kullanır. Marksist yaklaşıma tipik bir örnek için Klaus Offe, *The Contradictions of the Welfare State* (Cambridge: MIT Press, 1984).

yoksullar, işçiler ve nihayet genel olarak vatandaşlardır. Refah devletinin yeniden üretim dinamiklerini üretiminkilere tabi kılmasına (böylelikle bireylerin bütün yaşamları üzerinde olağanüstü bir denetim mekanizması kurmasına) dayalı, refaha dair en yeni ve esas olarak doğru çözümlemelerden birisi bile, kadınların yeniden üretici emeğinin refah sisteminin gelişimine katkıda bulunduğu mekanizmalar ile beraber yeniden üretimin öznelerini de göz ardı eder.[35] Böylelikle bu çözümleme, önerilen ve gerçekleştirilen farklı modellere bağlı olarak bulunan içsel çelişkilerini örter. Ama refah sistemi içinde kadınlar; sadece bilgilerini ve uzmanlıklarını karşılıksız olarak özel alandan toplumsal alana devreden değil, aynı zamanda kendi yaşamlarını dönüştüren ve standartlaştıran ücretli işçiler, imtiyazlı müşteriler ve disipline edilmiş bireylerdir. Refah sistemi yaşamın niteliğine sınırlamalar dayatmıştır. Kadınlar, her zaman daha nitelikli sosyal hizmetler ve daha yüksek gelir düzeyini talep ederek böylesi sınırlamalara karşı isyan ve mücadele ettiler.

Refah sistemi kapitalist cinsiyetçi işbölümünü yeniden üretti ve toplumsallaştırdı: erkek=üretim, kadın=yeniden üretim. Ancak aynı zamanda içsel uyarlama mekanizmalarını getirdi (mesela bakım işi, ücret karşılığı bir işe dönüştürüldü) ve böylelikle yeniden üretim emeğini başka bir insanın maaşına bağımlılığından serbestleştirdi. Yeniden üretim işi içinde kadınlar arasında pek çok bölünme kuruldu: refaha muhtaç olanlarla onu idare edenler arasında ve bakım işini yapanlarla (ücretli ya da ücretsiz) bu sayede başka alanlarda çalışanlar arasında. Refah sisteminin bir parçası olarak bakım işinin başka bir özelliği, tipik olarak "kadına özgü" sayılan iş içinde bile bir toplumsal cinsiyet hiyerarşisini yeniden üretmesidir; bu işin piramit yapısında

[35] Giuseppe Cocco ve Maurizio Lazzarato, "Au-delà du Welfare State," *Futur antérieur*, no.15 (1993).

gerçekten başkalarına bakmaktan ne kadar uzaklaşılırsa iş o kadar daha fazla "erkeğe özgü" olarak ifade edilir ve bu yüzden daha değerli ve prestijli kılınır.

Şimdi Avrupa ekonomik kriziyle beraber hem üretim hem yeniden üretim süreçlerinde, gerileyen ve baskıcı bir yeniden örgütlenmeye tanık oluyoruz. Bu hareket kadınların yaşamlarının maddi koşullarına bir saldırıyı temsil ediyor ve bu haliyle onların toplumsal ve politik güçlerini azaltıyor. Sendikalar ve genel anlamda geleneksel sol tarafından gerçekleştirildiği biçimiyle tek başına refah sisteminin savunulması, bu özneleri sadece korunma araçlarına indirgiyor. Bunlar, kadınlar açısından, sistemin derin yapısını sorgulamaya sokması gereken bir çatışmayı görünür kılabilecek imtiyazlı bir politik kanal olarak düşünülemez. İtalya'da Kuzey Ligleri'nin karışık programı ve "yeni ilerlemeler" denilen öneriler -yani daha az vergi ödeme, kadınları eve geri gönderme ve toplumsallaşmamış bir yeniden üretime geri dönüş önerisi- güçlü bir dirençle karşılaştı. Örneğin özelleştirme ve/ve ya günlük bakım ücretlerinin yükselmesiyle yüz yüze gelince kadınlar, yeni bir bebek bakıcılığı sistemini örgütleyerek ve geliştirerek tepki verdiler. Savunmacı, bütünleştirici bir kadınlar ağı oluşuyor; nüfusun azalması ya da ilk çocuğun doğumunun ertelenmesiyle birleşerek bu ağ, kadınların refah sistemine dayatılan kesintilere direnmelerinin önünü açıyor.[36]

Bu, kadınların halihazırdaki refah sistemini savunmaları gerektiği anlamına mı geliyor? Refah devleti hakkında temel bir yanlış anlama var. Çok maliyetli olduğu için değil (şimdi inanmamızı istedikleri gibi), devletin bireylerin yeniden üretimi için gerekli hizmetlerin niteliğini ve niceliğini güvence altına almak için çok az harcama yapması anlamında çok yetersiz olduğu

[36] Bkz. L.Aburra, *L'occupazione femminile dal declino alla crescita* (Torino: Rosenberg and Sellier, 1989).

için, refah devleti altın çağında bile tatmin edici değildi. Aslında refah sistemi ilerici doğuş anında bile, hiç sorgulamaksızın ve toplumsal yeniden üretim maliyetlerine dahil etmeksizin kadınların emeğine dayalıydı. Krizle beraber bu hesaplanmayan, ama kadınların omuzlarının üstüne yığılan maliyetler artacak.

Ancak geri döndürülemez hale gelen birkaç şey var. Bir yandan bazı hizmetlerin yerine artık ev içi emek konulamıyor, öte yandan bizim neslimizin kadınları ve erkekleri bakım işlerinin maliyetini göz ardı etmeyi karşılayamıyor. Tarihte ilk kez bakım bir hak olarak algılanıyor ve bu alanda çalışan bütün herkes için (ücretli ya da ücretsiz) bunun aşırı değerli hale geldiği açık. İşleri insanların profesyonel bakımı (sağlık bakımı sistemiyle beraber sosyal, psikolojik ve eğitimsel hizmetlerde) olan kadınlar işlerinin ne kadar değerli olduğunu ancak yeni fark ettiler. Bu buluş, bu alandaki mücadelelere yeni bir duygu ve nitelik kazandırıyor, hizmetin yönetimine ve gelecekteki gelişimine dair biçimlerde yenilikler üretebiliyor. (Özellikle Fransa'daki hemşirelerin ve sosyal hizmet uzmanlarının mücadelelerini düşünüyorum.)[37]

Dolayısıyla, refah sistemi tarafından işletilen yeniden üretimin toplumsallaşma süreci ters bir süreç olarak düşünülebilir; çünkü kadınların ücretsiz işlerinin bir kısmı belirgin olarak "kadına özgü" bir anlamda toplumsallaştırıldı. Aynı zamanda yeniden üretim toplum için merkezi hale getirilmezken, malların ve birikimin yeniden üretiminin merkeziliğine dair modeller değişmeden kaldı. Refah tam olarak bir değişim projesinin bir parçası değildir; çünkü her zaman yeniden üretimin üretim sistemi ve bu sistemdeki değişikliklerle uyumlu olmasını kabul etti ve hatta böyle olmasını sağlamak için çalıştı. Bir sistem

[37] Bkz. D. Kergoat, F. Imbert, H. Le Doare, ve D. Senotier, *Les Infirmières et leur coordination* (1988-89) (Paris: Lamane, 1992).

olarak refahın kurucu öğelerinden biri, yeniden üretimi toplumsal bir olgu olarak ve kadınların yeniden üretici emeğini ise denetlenebilir ve disipline edilebilir olarak düşünmesidir. Bu kadınların yaşamlarını, niteliklerini genel olarak standartlaştırarak ve düzleştirerek toplumsal olarak denetlemek ve disiplin altına almak anlamına geliyor.

Bugün dolayısıyla sorun, bir kimsenin kendini koruyabilmek için uygun bir köşe ayırabileceğini düşünmeksizin ve güncel üretim tarzının merkeziliğiyle birlikte piyasayla herhangi bir bağdaşıklığı kabul etmeksizin, radikal bir soru olarak toplumsal yeniden üretim üzerindeki çatışmayla karşı karşıya gelebilmektir. Ancak şimdiye kadar deneyimlenmiş radikal değişim modelleri (devletin ele geçirilmesi, savaş ve hatta devrim) bilhassa kullanışlı görünmüyor. Şimdiye kadar kadınların ödemiş olduğu, para ve emek kadar bireysel ve toplumsal yaşamın niteliği açısından hesaplanabilir olan, yeniden üretimin asıl maliyetlerinin gizlenmesi üzerine kurulu bir sistemle karşı karşıya gelmiş olan kadınlar yasalarını sunmanın bir yolunu bulmalılar. İlk olarak yeniden üretim emeğini sadece refah sistemi tarafından kamusal hale getirilen kısmıyla değil, bütünlüğü içinde görünür hale getirmeye çalışmaya devam etmeliyiz, aynı zamanda üretim ve piyasa için merkeziliğinin altını çizmeye çalışmalıyız. Bu yüzden kadınlar toplumumuzun ciddi sorunlarına müdahale edebilir ve değişim için güçlü bir şekilde yeni parametreler zorlayabilir hale gelmeli. Yaşam zamanımızı yeniden örgütlemekten başlayarak, yaşamımızın niteliğini geliştirmeyi amaçlayarak refahın ötesine geçebilme önerisi gibi, bu parametreler kadınlar arasında politik bir aracılık olarak geliştirilmeli ve tasarlanmalı.

Fabrika Çölünde İşçi Kimliği

Marco Revelli

Son çeyrek yüzyılın siyasal gelişmelerini "köklülük" ve "hareket" kavramları ışığında gözden geçirecek olursak, rahatsız edici, ya da isterseniz şöyle diyelim, sezgi karşıtı sonuçlara ulaşmak mümkün. Bu süre zarfında dönüşümün temel öznesi, hareketsiz bir motor haline gelmiş gibi görünmekte. Var olan düzenle mücadele için en mükemmel öğe olan işçi sınıfı, en önemli silahı olarak var olan statükonun, durağanlığın, sertliğin ve *direnişin* korunması pratiklerini benimserken, öte yandan –modernitenin büyük mitleri olan- değişim, kabuk değiştirme ve hız; tüm amaç ve istekleri ile sermayenin ya da isterseniz işveren cephesinden sınıf mücadelesi biçimlerinin nitelikleri haline gelmiştir. Kısaca, muhafazakârlığın özü *hareket* olmuş gibi görünürken, "hareketin" özü de *hareketsizlik* olmuş gibi görünmekte. İtalya'da 1960'lı yıllardan 1980'li yıllara uzanan dönemdeki toplumsal döngüye hasredilmiş cılız (hatta çok cılız) sosyolojik literatürde, yani başka bir deyişle kendisini kitlesel otonominin başlangıç uğrağı ya

da ortalarındaki sendikalaşma ve normalleşme dönemi ile sınırlamayıp, -ekonomik yükselişten krize, 1960'lardan 1980'lere- tüm bir süreci göz önünde bulunduran ve böylelikle "perspektife" dayalı yargılara varmamızı sağlayan bu literatürde karşılaştığımız şey tam da bu paradokstur.

Bu literatürün kısa bir gözden geçirilmesi bu paradoksun koşullarını açıklığa kavuşturacaktır. Örneğin *L'Altra faccia della FIAT* (Fiat'ın Öteki Yüzü) kitabını ele alalım.[1] İşten Çıkarılan İşçi Grubu (Coordinamento Cassintegrati) üyelerinin kendi kişisel tarihlerini inceledikleri bu kitap, Torino'da "Mirafiori" Fiat otomobil fabrikasının tarihsel bir değerlendirmesidir. Burada "Fiat'ın 35 Günü" (1979'daki başarısızlıkla sonuçlanan kitlesel grev) sonrasında köksüzleştirilmeye karşı yıllarca örgütlü bir direniş yürüten ve birleşik bir grup kimliğini korumanın bir yolu olarak bu yayını ortaya çıkaran işçi sınıfı militanlarından yirmi iki "otobiyografi" ile karşı karşıyayız. Bu yirmi iki hikâye, kahramanlarının dili, coğrafi kökeni, yaşı, siyasal ve sendikal perspektifleri açısından birbirinden çok farklı olsa da bir konuda aynı fikri paylaşmaktadır: kolektif kimliklerinin temellendirilmesi ve (çatışkı yoluyla) geliştirilmesi için ayrıcalıklı bir alan olarak fabrikanın su götürmez merkeziliği. *Ait olma hissini* savunmaya yönelik o inatçı kararlılığı, gerçekleşmekte olan teknolojik-endüstriyel değişimlere rağmen "varlığını sürdürme" azmini bütün hepsi paylaşmaktadır. Bu kolektif belgenin, doğrudan siyasal doğasının ötesinde özellikle çarpıcı bir yanı da her bir örneği karakterize eden hareket ve köklülük arasındaki gelgittir: *insanın yazgısı olarak hareket ve bir ideal olarak köklülük.*

Sanki tüm bu insanlar, üzerlerinde duran ve onları bir yerden başka bir yere çekiştiren bir güç tarafından hiç durmaksızın sürükleniyormuş gibidir. Bunu anlatıların

[1] Coordinamento Cassintegrati, *L'Altra faccia della FIAT* (Roma: Erre emme, 1990).

başlıklarında da görüyoruz-"Puglia'dan Fiat'a," "Calabria'dan Fiat'a," "Puglia Kırlıklarından Mirafiori Dökümhanesine," "Lingotto'dan Mirafiori'ye," "Mirafiori Merkez Fabrikası'ndan Orman İşlerine" "Mirafiori Preslerinden İşten Çıkartmalara," "Borgaretto'ya Gidiş ve Geri Geliş" vs. Aynı zamanda tüm bu anlatılar, "toplumsal göçebelik" tarihleri boyunca nihayet "yerleşebilecekleri" bir yer, kendi "birlikteliklerinin" köklerini kurabilecekleri bir "memleket" buldukları (ve tekrar kaybettikleri) uğrağa dair belirgin bir hayıflanma duygusu taşır. Sanki daha güçlü bir kolektif boyuta ulaşmak üzere bireysel yalnızlıklarından çıkma durumu o hareketin durmasını, daha yavaş ve çoğalan bir oluş ritmine girmeyi gerektiriyormuş gibidir.

Elbette, diyebilirsiniz ki ama burası Torino, burası Fiat. Bildiğimiz gibi, Torino tarihsel bir derinliği ve oturmuşluğu olan bir şehirdir. Fiat ise bir bütün olarak İtalya'da ayrıksı bir durumdur. Peki o zaman Brescia'daki FIOM metal işçileri temsilcileri üzerine çok ilginç bir çalışma olan Giafranco Porta ve Carlo Simoni'nin *Gli anni difficili* (Zor Yıllar) kitabına bir bakabiliriz.[2] Bu çalışma, İtalya'nın diğer şehirlerini de kapsayacak şekilde genişletilse, sonuç olarak Birinci İtalya Cumhuriyeti'nin son derece ihtiyaç duyduğumuz toplumsal tarihini verecek türde bir çalışma olur. Burada Fiat'ta gördüğümüz şeyin aynısını görürüz. Kitaba malzeme sunan çeşitli insanların hayatlarına dair kişisel anlatılarını kapsayan elli uzun görüşme, Torino'daki resme tamamen benzer bir resim çizer.

Burada da karşımızda çok farklı toplumsal kökenlerden gelen ve her biri tek bir noktaya akan geniş kapsamlı bir dizi hayat deneyimi var. Bunların ortak aktıkları nokta ise 1970'li yılların fabrikasıdır; tüm bu bireysel

[2] Giafranco Porta ve Carlo Simoni, *Gli anni difficili* (Milano: Angeli, 1990).

varoluşlara anlamını ve tözünü veren yer, sadece siyasal içerik değil, aynı zamanda temel dürtülerin, ortak değerlerin, toplumu okuma ve kendi hayatına yön verme yetisinin temelini oluşturan yer burasıdır. İşçiler fabrikaya girdikleri anda, her bir kafadan çıkan farklı ses ve bin bir farklı hayatı deneyimleme biçimi bir koro niteliği kazanıp, her açıdan kolektif bir kültür haline gelerek bir şekilde bir bütünün parçalarını oluşturur. Bu, çalıştıkları yerlerin isimleri ve kısaltmalarından bile anlaşılır: Pietra, OM, Atfb, Idra vs. Bu durum belli dönemlerin anımsattıklarında da görülür: "yeni bir başlangıç" olarak 1968-69, güçlenme alanı olarak 1970'lerin başı, siyasal hareketliliğin en yüksek noktası olarak 1974 ve Brescia bombalaması. Sonuçta burada ortaya çıkan şey ortak kanılara sahip bir kültürdür. Brescia anlatılarında da krizin başlangıcının, Fiat'taki olayların önayak olduğu yeniden yapılanma sürecinin fabrikada etkisini hissettirmeye başladığı 1980'li yılların başına denk geldiği yönündeki ortak görüşle karşılaşıyoruz. Bu durum, her şeyi yeniden hareketlendirip, bir aidiyet ve birlik alanı olarak fabrikayı etkisiz hale getiren bir hareketlilik sürecini açarak ve bireyleri atomize olmuş ve yalıtılmış bir konuma geri sokarak adeta fabrikayı "eritmişti". Fiat'ta olduğu gibi, Brescia'da da (modern köksüzleştirmenin tipik biçimleri olan) teknoloji ve piyasanın taleplerinin yanı sıra emeğin hareketliliği ve zorla işten çıkarmalar, işçi sınıfının kolektif varlığı üzerinde yıkıcı etkiler bıraktı. Bu zorlamalar karşısında işçi sınıfının yeniden onarılamaz bir şekilde savunmacı bir pozisyona girmesi ve parçalanmasının sadece siyasal değil, varoluşsal ve kimi açılardan patolojik sonuçları oldu.

Torino işçi sınıfı üzerine 1980'li yılların başında yayınlanan bir çalışma zaten vardı: *Cooperativa Matraia: Caratteristiche e comportamenti degli operai FIAT in mobilità* (Matraia Kooperatifi: Emek Hareketliliği Döneminde Fiat

İşçilerinin Nitelikleri ve Tutumları[3]). Bu çalışma Fiat işçilerinin uzlaşmazlığını, fabrika toprakları içindeki kök salmışlıklarını ve herhangi bir "hareketlilik" biçimini kabul etmeye yönelik (sadece siyasal olarak değil psikolojik ve varoluşsal olarak da) isteksizliklerini belgeliyordu. Buna, fabrikada kurulan kolektif kimliğin gücü ve çatışkılı kahramanlıklarının yoğunluğuyla doğrudan orantılı bir reddi ye denilebilir. Görüşme yapılanların yüzde 60'ından fazlası (tam olarak yüzde 62,2'si) kendi işlerinden alınıp Fiat imparatorluğu dışında başka herhangi bir işe "nakil" edilme fikrine tamamen karşıt olduğunu ifade etmişti. Geri kalan yüzde 37,8'inden sadece yüzde 3,2'sinin 1980 Fiat sözleşmesinde tanımlandığı şekliyle gerçekten "hareketliliğe hazır", başka bir deyişle, diğer üretken birimlerde eşdeğerde bir fabrika işine nakil edilmeye hazır olduğu görülüyordu. ("Hareketlilik" listesindeki altı bin beş yüz işçinin yirmi beşinin, o dönemde icat edilmiş çılgınca prosedürler sonucu, nihayet diğer fabrikalarda iş bulabilmiş olması garip bir şekilde bu inatçılığı haklı çıkarır.) Çalışmada "öncüler" olarak nitelenen yüzde 11,2 işten çıkarılmayı yeni bir başlangıç, işçi konumlarından kendilerini özgürleştirmeleri için bir imkân olarak görürken, diğer yüzde 19,2'yi oluşturan "göçmenler" bu durumu bölgesel hareketlilik, yani yaşadıkları şehri terk etmek için bir fırsat olarak değerlendirmişti.

Ancak belki de bu istatistikler içinde en ilginç olanlar, görüşmecilerin yaşları ve Fiat'a giriş tarihlerine dair istatistiklerdi. Öncülerin (yüzde 64) ve göçmenlerin (yüzde 58,4) büyük çoğunluğu yirmi beş yaşın altındaydı. Neredeyse hepsi 1975'ten sonra işe alınmıştı. Çok az bir kısmı "büyük dönüşüm" döneminin çatışkısına giren kuşaktandı. Öte yandan reddiyeciler ordusunu oluşturanların hemen

[3] *Cooperativa Matraia: Caratteristiche e comportamenti degli operai FIAT in mobilità* (Quaderni di Formazione, ISFOL, sayı 3, 1983).

hepsi –özellikle "sürgünler" (hâlâ fabrikayı geri dönmeyi umdukları bir "memleket" olarak görenler) ve "militanlar" (sendika üyeleri ve eylemciler)- otuz ila kırk beş yaş arasındaydı ve fabrikaya 1950'li yılların sonu ile 1970'li yılların ortası arasında gelmişti. Diğer bir deyişle, mücadele döneminin merkezi kahramanları olan bu işçiler, o kolektif deneyimde kimliklerini en yoğun şekilde "oturtanlardı." Ve bu kimlik alanının çöküşünden en yıkıcı şekilde etkilenenler de yine bu işçiler olmuştu.

Yakın zamanda Piedmont bölgesindeki sağlık uzmanlarının desteğiyle Filippo Barbano yönetiminde bir grup sosyolog tarafından hazırlanan *Cassintegrati e disagio psichico* (İşten Çıkarılan İşçiler ve Psikolojik Sorunları) adlı başka bir çalışma daha yapılmıştır.[4] Söz konusu kitap, işverenlerin tek taraflı "hareketlilik" dayatmalarının psikiyatrik yönlerini, insani ve toplumsal bedellerini belgeler. 1981'den itibaren çok sayıda işten çıkarılmış işçi, basit depresyondan intihar teşebbüslerine kadar uzanan çeşitli psikolojik sorunlar nedeniyle Torino'daki ruh sağlığı uzmanlarına başvurmuştu. Bunların büyük çoğunluğu (yüzde 65,4) otuz ile elli yaş arasında ve köken olarak Güney'den veya Adalar'dan (yüzde 67,5) gelmekle beraber eğitim düzeyi düşük olup fabrika işçisi kategorisindeydi (yüzde 90,3). Başka bir deyişle, belirgin açılardan 1960 ve 1970'lerin başındaki mücadele döneminin kahramanlarıyla sosyolojik açıdan tam anlamıyla denktiler. Bunlar fabrikadaki değişimlere en çok katkı yapan ve karşılığında fabrikadaki dönüşümlerin en sert şekilde vurduğu insanlardı. Bu olgu, bir süredir fabrikalardaki işçi sınıfının durumunun daha az dramatik hale geldiğini ileri sürmekte olan "endüstriyel konsensüs sosyolojisine" apaçık bir karşı yanıt sunar. Bu aynı zamanda başlangıçtaki problemimizin –hareket ve kök salmışlık, kimlik

[4] E. Bruzzone, der. *Cassintegrati e disagio psichico* (Cenova: Sagep, 1990).

ve dönüşüm arasındaki gelgiti- çözmek için de faydalı bir araç sunar.

Pietro Ingrao *L'Altra faccia della FIAT* kitabının girişinde "iş grubunun" önemini vurgularken çok haklıdır. Ingrao, maddi bir bedenselliği olan ve bireysel deneyimin indirgenemez özgüllüğünün üzerinde durur ve onu dönüştürür gibi gözüken kolektif bir varlıktan" söz eder. Aynı zamanda büyük fabrikanın bireysel boyuta meydan okuyuşunun çarpıcı doğasına dikkat çeker ve "uzun ve zor olacak gibi gözüken bir güç denemesiyle yüzleşebilecek birlikte hareket etme biçimlerinin yaratılması ihtiyacından" bahseder.[5] Kolektif eylemin inşa edilmesi belki de 1970'li yılların işçi sınıfı programının en can alıcı noktasıydı. Bu, fabrikanın yabancılaştırıcı yönlerine karşı "fizyolojik" bir meşru müdafaa biçimiydi. Ancak bu nokta aynı zamanda işçi sınıfının devrimci karakterini de oluşturdu. Başka bir deyişle, bireylerin insanlıklarını koruyabilecekleri tek yolu olumlayarak, meta biçimini kendine özgü bir şekilde red· detmelerini ve değişken sermaye olarak kendi varoluşlarını yadsımalarını sağladı. Bu işçiler teknolojinin getirdiği "köksüzleştirmeye" karşı komüniter bir bağlamda birleşik eylem yoluyla direndiler.

Bu durum, kaçınılmaz bir şekilde bir "köklülük," etik kodları, yazılı olmayan kuralları ve adalet kriterleri ile "işçilerin bir· likte oluşlarının" geliştirilebileceği bir "yerin" tanımlanmasını gerektiriyordu. Etkin bir değişim (basit bir şekilde bir yerden bir yere geçiş değil, gerçekliğin dönüştürülmesi) anlamına gelecek hareket her zaman için sağlam bir ufkun, coğrafi ve teknolojik koordinatlar açısından tanımlanmış bir bölgenin varlığını öngörür. Bu proje -tam da- buna eş ve zıt başka bir süreç tarafından bozguna uğratıldı; (üretim araçlarının toplamı olarak) somut ve

[5] Pietro Ingrao, "Introduzione" Coordinamento Cassintegrati, *L'Altra faccia della FIAT* (Roma: Erre emme, 1990) içinde, s. 8-9.

"statik" doğasını reddeden ve kendini para ve soyut bilgi olarak yeniden arz eden, sermayenin radikal bir şekilde başkalaşması yoluyla bozguna uğratılmıştı.

Birkaç yıl önce, Michael Walzer *Exodus and Revolution* (Çıkış ve Devrim) başlıklı büyüleyici kitabında her devrim fikrinin prototipinin *çıkış* imgesi olduğunu ileri sürer.[6] Bu kavramsallaştırmayla, yolculuk, gidiş ve oluş metaforunun çağrıştırdıklarının yanı sıra hareket, süreç ve özgürleşmenin ilişkili karakterini vurgulamak istemişti. Ne var ki tüm bunları kabul etmekle beraber, Vaat Edilmiş Topraklara doğru, kendi kurtuluşunun kolektif ufkuna doğru ("hareket halinde") giden o grubun birbirinden ayrılmamasına ve birliğine -"birlikte oluşuna"- neden olan gücün, belki de gelecekteki nihai bir amaca yaklaşma umudundan daha çok çölün tek boyutluluğu, hareketsizliği, değişmezliği olduğunu söylemem gerek.

Belki de 1970'li yıllarda yaşanan da tam anlamıyla buydu, yani kitlesel bir azınlık fabrika "çölünü" ele geçirmeye ve orayı kendi işçi sınıfı kimliklerini, kendi sınıf aidiyetlerini yerleştirebilecekleri bir yere çevirmeye çalışıyordu. Belki de kimliklerini bunun üzerine inşa ettiler ve buradan yola çıkarak her şeye karşı bir direniş başlattılar; tüketim toplumuna doğru "hareket halindeki" çoğunluğun tamamen ters istikametinde, nesnel olarak teknolojik yenilik süreçlerine ve öznel olarak materyalizm sonrası toplum koşullarına karşı ve eğer başarabilirlerse işçi sınıfı olma koşullarının dışına doğru hareket eden bir direniş. Bu kitlesel azınlık; sermayenin hareketliliği, hızı, o çölün başkalaşımı ve dönüşümü karşısında yenilgiye uğradı. Ancak bu durum, günümüz modernitesinin yapısal olarak nihilist gerçekliklerine karşı belki de son direniş kalesi niteliğindeki bir projenin ihtişamından pek bir şey kaybettirmez.

---

[6] Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1985).

Teknolojik Yenilik ve Duygusal Eğitim

Franco Piperno

Marx ve Turing

Eğer yenilginin can sıkıntısını sadece eğlence uğruna sarsmak için Marx'ın *Grundrisse*'den "Makineler Üzerine Bölüm"[1]ünü, kelimelerin kehanetle yeniden yankılandığı kutsal kitaba ait bir pasaj olarak seçmiş olsak, o zaman bu metin üzerine uygun bir yorum ancak robotlar kuramının özlü bir ifadesi, yani Turing'in makinesinin geniş bir betimlemesi olabilir. Üretimi sibernetik makineler açısından anlamak; üretime doğal bir bilim, bilimsel olarak yeniden üretilmiş doğal bir süreç karakteri verir. Aynı zamanda insan bedeninin, canlı emeğin işini bu sürecin basit bir öğesine indirger: kesintiden kaçınmaya hizmet eden gözlemci bir göz, bilinçli bir organ. "Makineler Üzerine Bölüm"de Marx, teknik-bilimsel bilginin üretime sistematik olarak uygulanmasının işçiyi fabrikadan özgürleştirmeyi başaracağı ve

[1] ["Emek Süreci-Sabit Sermaye. Emek Aracı. Makine", *Grundrisse*, çev.: Sevan Nişanyan, Birikim Yay., 1979, s. 635-668] (ç.n.)

böylelikle zenginliğin insanın harcadığı emek zaman açısından ölçülmesini tamamen imkânsız hale getireceği tezini ileri sürer.

Ancak her şey tam da öyle olmadı. Çalışma saatleri, endüstriyel ilişkileri ve gelir dağılımını yönetmeye devam ediyor. Bunun paradoksal sonucu, insan eyleminin büyük bir çeşitliliğinin iş-dışı boşluğa atılmasıdır. Ekonomi açısından, ekonomik *zihniyet* açısından insan işinin zamanı toplumsal zenginliğin dayandığı yavan temel olarak kaldı. Yine de ekonomik zihniyetin kavramları ve tanımları elde tutulursa, insan emeğinin fabrika üretiminden serbestleşmesi, Marx tarafından sezilen ve bugün gözlerimizin önünde gerçek hale gelen bir durum olarak, ortak arzuların ve duyguların bir dönüşümünü, sağduyunun farklı bir işletimini, gündelik yaşamın anahtar sözcüklerinin -*zaman, hakikat ve bellek* gibi- *anlamsal bir değişimini* ortaya çıkarır.

Zamanın Yokoluşu

Bilgisayar, antropolojik olarak anlaşıldığı haliyle, insanlık durumu için temsil edilemezlikle son bulan bir zaman nosyonuyla ayırt edilir. Bilgisayarın karakteristik zamanı en kısa zamansal aralıktır, yani makinenin fiziksel süreçlerine tekrarlamalı olarak atfedilebilir olan en yüksek hızdır. Makinenin karakteristik zamanı optik zamana, ışık hızıyla ölçülen zamana yakındır. Bu ikincisi, bu makine açısından, virtüel olarak sınırsız bir süreye sahiptir. Gün, dünyanın yerçekimine bağlı hareketine uygun olan zamansal bir birim olarak, nerdeyse sonsuz ve büyüleyici bir biçimde uzun bir zaman haline gelir.

Teknolojik gelişmenin seyri içinde, insan zamanı ile makine zamanı arasındaki ilişkinin tarihine geri dönüp bakarsak, bilgisayarı hem basit aletten hem de saatten ayıran geniş uzaklığı kolayca ve doğru bir şekilde anlayabiliriz. Makine insan emeğinin bir aleti, insanların el işçiliğinin ürettiği bir araç olduğu sürece insan bedeninin

ritmini takip eder; beden ve araç eşzamanlılık içinde ilerler, makinenin bütününün otonom bir hareketi yoktur, bu yüzden yapay olanın alanı ona insanlar tarafından bahşedilen zamanla uyum içindedir. Alet saatle, onun karakteristik mekanik zamanıyla birlikte yer değiştirdiğinde; insan bedeni makinenin ritmiyle eşzamanlı hale gelmenin şaşırtıcı deneyimini yaşar, makinenin zamanı işçinin bedeninde bir yuva yapar; mesela Charlie Chaplin'in *Modern Zamanlar*'ını bir düşünün. Son olarak bilgisayarın gelişi, deneyim olasılığının elinden kaçan bir zaman ortaya koyar. Makine hesaplamaları öyle kısa bir zamanda yapabilir ve yazıya dökebilir ki bu düşüncede bile yakalanamaz. Bilgisayar işi hesaplamaya indirger ve onu öylesi bir baş döndürücü hızla gerçekleştirir ki bir zamanlar birkaç yüzyıl alan şeyleri birkaç saatte mümkün hale getirir.

Şimdinin bu devasa genişlemesi modern zamansal zihniyeti, geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek üçlüsü üzerine yapılanmış psişik makineyi yerinden çıkarır. Zaman kendisini gerçekliğin sabit bir niteliği olarak değil, bir dilsel sözleşme, sözlü bir kurgu olarak gösterir. Büyünün bu çözülüşü yeni bir toplumsal özgürlüğe olanak verir: zamanı yeniden tanımlama, *zaman* sözcüğünün anlamını değiştirme özgürlüğü. Öte yandan epistemolojik bir bakış açısından bilgisayar modernitenin ruhunu gerçekleştirir ve böylelikle modern zamanı tüketir. Bu noktada özellikle insani bir yetenek olarak matematiksel diller üretme ve yeniden üretme, aynı zamanda makineye aittir, matematiksel dilin sınırları bilgisayarın sınırlarına denk düşene kadar. Dolayısıyla dünyanın matematikleştirilmesi temel olarak başarılmıştır. Matematiksel bir biçimde söylenebilecek olan, makinenin gerçekten yapabileceği ve potansiyel olarak ortaya koyabileceği her ne varsa onunla denk düşer.

Bir dönemin bu belirgin tamamlanışı elbette teknolojinin sonuna işaret etmez, daha ziyade bir teknoloji ideolojisinin yeniden örgütlenmesini gösterir: teknolojinin

matematiksel miti, teknolojinin hakikatinin bir güvencesi olarak matematik. Bu son tamamlamaya, bu sınıra dokunmaya insan farkındalığının bir adımı, insan ile doğal olan arasındaki ilişkiyi algılamanın farklı bir yolu karşılık gelir. Mesela matematik yapmak tam da makinenin bir özelliği olduğu için, doğanın sunuluşunda matematiği unutuluşa terk edebiliriz, *matematiği unutabiliriz.*

Konuşma, Yazma, Anlam Arayışı

Bilgisayar, yazma gibi entelektüel bir teknolojidir. Bilgisayarın ortaya çıkışı, sözlü kültürden yazıya geçişle karşılaştırılabilir. *Mantıksal* dediğimiz düşünmenin, alfabetik yazı ve onun içerdiği öğrenme kuralları ile şekillenmiş, göreceli olarak yeni bir zihniyete karşılık geldiğini hatırlamaya değer. Antropolojik araştırmalar bir hayli kanıtla, yazılı kültürü konuşanların kategoriler aracılığıyla düşünürken, sözlü kültür konuşanların ise bunun yerine nasıl durumlar yoluyla düşündüğünü gösteriyor. Alfabe ve fonetik yazı, rasyonel düşüncenin gelişimine izin veren olanağın koşullarıydı. İdeografiden alfabeye ve sonra ikonografiden baskıya geçişle, sözlü kültürün hafızaya dair tutkusu anlamını yitirdi ve anlatım iletilebilir bilgi üzerindeki hegemonyasını kaybetti. Hesiod'da adalet eyleyen, hareket ettirilen ve acı çeken bir kişidir; Platon'da ise bir kavramdır. Sözlü kültürün karakterleri ve kahramanları, mitsel serüvenlerin özneleri, yazıyla fikirlere ve ilkelere çevrilir.

Alfabenin ortaya çıkışı ve yazılı sözcüğün gelişiminin sesli sözcükleri ortadan kaldırmadığı gün gibi açıktır; bunlar sadece sesli sözcüklerin kuruluşunu değiştirdiler. Topluluk yazıya uyum sağlamadan önce birincil sözsellik, sesli sözcüğün merkeziliğine uyar; ikincil sözsellik sesli sözcüğü yazılı olanın nesnesine indirger. Dolayısıyla, mesela şiir ve şarkı yazılı kültürlerde elbette varlıklarını sürdürür. Yine de anımsatıcı, ansiklopedik işlevleri bozulmuş ve sözcüğün en katı anlamıyla estetik değere dönüşmüşlerdir.

Batı'da yazılı kültürün genişlemesi süreci sesin alanının kendisini, müziğin alanını kuşatarak paradoksal bir duruma ulaştı. Yazılı müzik gerçek bir yenilikti. Sözlü geleneğin müziğine tamamen dışsal olan, baş döndürücü bir stiller silsilesi içinde gelişti. Bu dinamik, müzikal çalışma notayla, kağıt üstüne ilk ve son olarak sabitlenmiş soyut işaretler yapısıyla özdeşleştirildiği oranda, yazı ve ses arasındaki bağın karşılaştırılmasından ayrılamazdı. Ve sese bir "nota" -yani yazının bir işareti- denilmesi belki de paradoksal değil mi? Nota seslerin görüntüsel temsillerinin geleneksel bir sistemine gönderme yapar. Epistemolojik bir düzlemde, düşünmeyi yazmanın sözdizimi kurallarına indirgemek demek olacağı için, müziği yazılı müzikle karıştırmak hata olur.

Elbette yazılı nesir felsefi ya da hukuki ya da bilimsel düşüncenin basit bir anlamlı aracı değildir; çünkü bu kültürel alanlar yazıdan önce yoktu. Aslında yazı olmadan hiçbir tarihleme, gözlem listesi ya da şekil tablosu, ya da yasama kanunu ya da felsefi sistem -ve hatta bu sistemlerin daha sayıdaki eleştirileri bile- söz konusu değildir. Yazının gelişiyle beraber bellek, kendisini topluluktan ayırdığı gibi bireyden ayırır. Bilgi yazılı sözcüklerde dondurulmuştur; tam orda, hazır, danışılabilir ve karşılaştırılabilirdir. Bu tarz nesnel bellek, bilgiyi bireysel ve kolektif bedenden ayırır. Bilgi; artık insan varlığını besleyen, onu verili bir dilsel topluluğun parçası olarak oluşturan şey değildir. Çözümlenebilir, eleştirilebilir ve doğrulanabilir bir nesne haline gelir. Sözcüğün modern ve eleştirel anlamıyla hakikat ihtiyacı; bilgi yazıyla dokunmuş işaretler ağı tarafından ele geçirildiğinde meydana gelen, bedensel belleğin kısmi kangreninin koşut bir etkisidir.

Ve Batı kültürünün "klişeleşmiş" iki bilgi tarzının -kuram ve yorumbilim- yayılımını sağlayan yine yazıdır. *Kuram*, etimolojisinin kanıtladığı gibi imgelem, derin düşünme anlamına gelir. Kuram; görmenin, görme duyusuyla elde edilmiş bilginin, bir kimsenin yazılı metne ulaşmasını sağlayan duyunun bir

metaforu olarak ortaya çıkar. *Kuram* aynı zamanda bir oluşum, metni oluşturan, yan yana sıralanmış uzun işaretler dizisidir. Dolayısıyla, matematiksel literatürde, örneğin Öklid'in *Elemanlar*'ında uzun bir teoremler dizisi birkaç aksiyomu takip eder, tıpkı Olimpos'un kutsal festivallerine giden ve rahiplerinin ve idollerinin arkasında sıralanan Yunanlılar gibi. Yorumbilimsel, anlam arayan diğer bilgi tarzı, kehanet faaliyetiyle analoji yoluyla işaretlerin anlamlarını çözmenin bir metaforu olarak ortaya çıkar. Anlam arayışı bütün yazılı uygarlıklarda, din adamlarının nesiller boyu, kendisi de kutsal olan aşırı coşkun bir ilgiyle, kendilerini adadıkları bir görev olarak kutsal metinlerin yorumlanması yoluyla doruğa ulaşır. Dahası hiç şüphe yok ki kuram, yorumlama kadar birincil sözsellikte bilinen bir bilgi tarzıdır, ama ancak yazının gelişimiyle birlikte imtiyazlı bir bilgibilimsel kuruluşa sahip olur ve temel bir tür haline gelir.

Mesela kitabı düşünün. Klasik Yunan'da kitabın kamuda ya da özel alanda yüksek sesle okunması gerekirdi, çünkü metin ancak rezonansla icra edilebilirdi. Modern dönemde kitap artık kesinlikle okuyucu için anımsatıcı değildir; daha çok Schiller'in söz ettiği gibi, beden ve insan sesi dilsiz düşünceler için karakterler sağlar. Modern olanlar açısından yazı, yazanlar yoluyla beden ve ses kazanan bir dilsiz düşünceyi doğrudan gerçekleştirir.

Bilgisayar hem kuramdan hem de yorumbilimden farklı olarak üçüncü bir bilgi tarzını yayar: enformasyon bilgisi. Ancak bu durumda bile, enformasyon bilgisinin bugün doğduğunu düşünerek ve korkunç bir ani saldırıyla klasik bilgi tarzlarını sürükleyeceğinden korkarak mutlak olarak yeni olana inanmanın naifliğinden kaçınılmalıdır. Aksine gerçekleşmekte olan bilgi biçimlerinin farklı bir bileşimi, biçimlerin farklı bir hiyerarşik düzenidir, öyle ki sibernetik, kuramı ve yorumu tamamen marjinal değilse bile, ikincil bir role tabi kılmasıyla şimdi temel bir bilgi biçimi konumundadır. Tıpkı önceki dönemde şiir, şarkı ve masalın kuramsal

düzyazı ve yorumsal anlatım tarafından temel bilgi türleri olarak sınıflandırılmalarından al aşağı edilmeleri gibi, kuram ve yorum da hakim konumlarından al aşağı edilmiştir.

Enformasyon bilgisi diğer bilgi tarzlarından kendisini tatbiki doğası yoluyla ayırt eder. Belirgin olarak ikili bir doğası vardır. Birincisi, sibernetiğin dikkat çeken sayıdaki işaretlerin iyi tanımlanmış tatbiki kuralların manipülasyonunu içermesi yüzündendir. İkincisi bilgisayarın tatbiki amaçlar için enformasyon depolama özelliğinden kaynaklanır. Enformasyon bilgisinin temel amacı, dünya üzerindeki olguların ve yargıların tamlığı ve tutarlılığı değil, daha ziyade kararlar, tespit, idare ya da planlama için yöntemlerin en verimli biçimde kullanılmasıdır. Enformasyon bilgisi hiç durmadan yöntemleri dönüştürür, böylelikle eylem daha etkili ve her şeyin ötesinde daha hızlı hale gelir.

Tatbiki kültürün kuram ve yorumbilim üzerindeki üstünlüğü kendini, kuram açısından yorumbilimin yeniden tanımlanarak değersizleştirilmesi yoluyla olumlar. Matematiksel kuramların formülasyonu bile, bilim topluluğu tarafından estetik bir dekorasyon faaliyeti olarak görülmeye başlıyor. Sıradan bilimsel araştırma ve geliştirme pratiği bu noktada, biraz da memnuniyetle, simulasyonla, nümerik modellerle, "açık sistemler"le ve tamamlanmış, güncelleştirilmiş veri tabanlarıyla sınırlıdır. Kuramlar hesaplamayı kolaylaştırmak için kullanılan anımsatıcı hilelere dönüşüp yozlaşırlar; her ne zaman ön görülebilirliğe ve eyleme izin veren akıllı bir algoritma kurulursa, herhangi bir açıklama sağlamaksızın bir kimsenin kendisini özgürleştirebileceği hilelere. Şu an biyolojiyi, psikolojiyi ve hatta sosyal bilimleri işgal etmiş olan hesaplama paradigması, kuramı başarısız bir hesap olarak yeniden tanımlar, tıpkı medeniyet görmemiş toplumlarının bilgisinin son yüzyılın antropologları tarafından, hiçbir şekilde bir kuram olmamasına

rağmen, yanlış ya da tutarsız kuramlar olarak yeniden tanımlanması gibi.

Bellek

Bilgisayar teknolojisinin üretime ve hizmet endüstrilerine sokulması başka bir anahtar sözcüğün anlamının kaymasına güçlü bir şekilde katkıda bulunur: *bellek*. İlk başta, bilgisayar belleklerinin veri tabanları biçiminde oransız çoğalmasının, daha önceleri yazı tarafından yerine getirilen bilginin biriktirilmesi ve korunması görevini yerine getirmeye devam ettiği düşünülebilir. Bu hatalı bir nosyondur. Pek çok durumda veri tabanları verili bir soru üzerine olan hakikatlerin tümünü toplamaz, sadece ödeme yapan belli bir müşteri için kullanışlı bir bilginin bütününü bir araya getirir. Dünyada biriken enformasyonun üçte ikisi aşırı uzmanlaşmış stratejik, ekonomik, ticari ve finansal veriyle uğraşır. Veri tabanlarının kullanım amacı, her şeyden önce tatbikidir: en etkili kararı verebilmek için en güvenilir enformasyonu mümkün olan en kısa zamanda elde etmek. Artık kullanılmayan veriler sistematik olarak yok edilir, bu yüzden bir veri tabanı bir bellekten daha çok, verili bir piyasa ya da özelleşmiş bir faaliyet anında olabildiği kadar güvenilir bir aynadır.

En karmaşık veri tabanları olarak düşünülebilecek olan ve çıkış noktası olarak hazırda var olan enformasyonu kullanarak bağımsız bir şekilde yeni sonuçlara varmaya yeterli olan "uzman sistemleri", *bellek* sözcüğünün anlam yitirmesini derinleştirir. Bu sistemler aslında bir uzmanın teknik bilgisini korumak üzere değil, daha ziyade uzmandan ödünç alınmış bilginin özünden başlayarak, geri kalanı bir yana bırakarak ilerlemek üzere tasarlanmıştır. "Uzman sistemi"nin programı özgün bir sonuca her ulaştığında yeniden yazılmaz: İfade etme dili, sistemin yeniden yukarıdan başlamaya gerek kalmaksızın zenginleştirilmesine ve uyarlanmasına izin verir. Belli bir yolla

"uzman sistemi" deneyim kazandıkça bağımsız bir şekilde işleyişini geliştirir. Burada bilgi artık yazıda dondurulmuş değildir; tersine her zaman güncel ve kullanıma hazır olacak şekilde sürekli değişen, aralıksız bir hareket tarafından sahiplenilmiştir. Burada bellek başka bir ad, başka bir anlam alacak kadar otomatik düzeneklere teslim edilmiş, manipülasyon ve ayrıntılı incelemenin nesnesi ve bireylerin bedenlerine ve kolektif alışkanlıklarına dışsal hale gelmiştir.

Sözlü kültürde topluluk ve bellek bir birliktir ve bilgi özdeş olanın korunmasına, kendi içinde sabit olan dönüşüme adanmıştır. Yazı uygarlığına özelliğini veren belleğin yarı-nesneleştirilmesi, hakikat arayışını, yani modern bilimi mümkün kılmıştır. Enformasyon bilgisi dolayısıyla insan faaliyeti olarak "anımsama"dan özgürdür ya da, eğer isterseniz, enformasyon belleği makinenin öyle bir özelliğidir ki hakikat tatbikilik ve hız uğruna bilginin temel amacı olmaktan çıkabilir.

Anlam Uyandırmanın Kolektif Özgürlüğü

Yazılı uygarlık, sözselliğin kişilerini ve serüvenci kahramanlarını kavramlara dönüştürerek varlık düşüncesinin açılmasını mümkün kıldı. Bilgisayar ise, yazı tarafından tasarlanmış kavramları programlarında un ufak ederek ve mantığı bir motor olarak kullanarak, varlık düşüncesini salt ivme içinde yeniden masseder. Kolektif olarak bir kültürün solduğunu ve uzun bir eğitim yoluyla sevmeyi öğrendiğimiz bilgi tarzlarının üstünün örtüldüğünü görüyoruz. Eşit bir şekilde direnişin işe yaramazlığının farkına varıyoruz. Enformasyon teknolojileri sürecek, iletişim ve düşünme tarzının dönüşümünün daha henüz başındayız.

Meydana gelmekte olan dönüşüm eski Yunanlılar arasında "rasyonel söylemin" belli bir türünün icat edilmesiyle karşılaştırılabilir. Sözsellik ve yazı arasındaki silsilede meydana gelen zihniyet değişimine benzer bir değişimle uğraşıyoruz.

Bu karşılaştırma ayrıca, bilgi tarzlarımızın tarihselliğinin bir hatırlatması olarak anlaşılmalı. Kültürümüz sözlü dünyanın yaşayan mitolojilerinin gözden kayboluşuna ve yazının ortaya çıkışına katlandı; bugün teknolojik enformasyona dair entelektüel evrenimizin gelip çatmasına içten bir kederle dayanacağız.

Sonuçlandırmadan kapatmak adına, bilgisayarın özelliklerinin bir belirlenimin değil, olanağın koşulları rolünü oynadığını hatırlamaya değer olduğunu söylemeyelim: Yeni bir makine her zaman eski anlamsızlıkla bağdaşır. Zihniyet dönüşümleri; teknolojik yeniliklerin bir sonucu değildir, onlarla ilişkilidir. Bilgisayar; kolektif bir insani özgürlük olarak sonsuza kadar kesin kalacakmış gibi görünen sözcüklerin anlamlarını değiştirmemize ve uyandırdıkları duyguları ve arzuları değiştirmek için sözcüklerin anlamını değiştirmemize olanak verir. Bu, olağanüstü hal durumunda iyi amaçlar için kullanmanın zor olacağı bir özgürlüktür. Dolayısıyla enformasyon teknolojisinin, tekrarlı insan emeğini mutlak olarak gereksiz hale getirdiği için, işsizliğe yol açtığı doğru olsa bile; makinenin işsizlerin yoksulluğunun -ne kadar üzücü ve aşağılayıcı olursa olsun- toplumsal olarak kabul gören işlerden dışlanmayı izleyen iletişim kaybının, rüyanın kaotik ve asosyal zamanına karşı belleği tehlikeli bir biçimde tazeleyecek kadar özel olan zamansallığın nedeni olduğu şüphelidir. İşsizlerin gerçek yoksulluğu, bir kimsenin kendi zamanını belirleme özgürlüğünün çilesi; arzudan ya da daha doğrusu arzunun yokluğundan ve *emek* sözcüğü için yeni bir anlam, başka bir takvim ve farklı bir kolektif zaman belirlemeye cüret etmeyi kendine yasak etmekten gelir.

Maddi Olmayan Emek

Maurizio Lazzarato

İşin yeni örgütleniş biçimleri hakkında kayda değer miktarda ampirik araştırma yürütülmüştür. Bu çalışmalar, benzer bir zenginlikteki kuramsal düşünmeyle beraber bugün işin ne olduğuna ve bunun nasıl yeni iktidar ilişkilerini gerektirdiğine dair yeni bir kavrayışın tanımlanmasını mümkün kılmıştır.

Bu sonuçlara ilişkin ilk sentez -işçi sınıfının teknik ve öznel-siyasal bileşimini tanımlamaya dönük bir çaba çerçevesinde- metanın enformasyonel ve kültürel içeriğini üreten emek olarak tanımlanan *maddi olmayan emek* kavramıyla ifade edilebilir. Maddi olmayan emek kavramı emeğin *iki farklı yönüne* işaret eder. Bir yandan, metanın "enformasyonel içeriği" bakımından, maddi olmayan emek; dolaysız emek için gerekli olan becerilerin artan şekilde sibernetik ve bilgisayar hakimiyetine (ve yatay ve dikey iletişim) dair beceriler gerektirdiği endüstri sektörü ve üçüncü sektörlerdeki büyük şirketlerde çalışan işçilerin emek süreçlerinde gerçekleşen değişimlere doğrudan bir gönderme yapar. Öte

yandan, maddi olmayan emek metanın "kültürel içeriğini" üreten etkinlik bakımından, normalde "iş" olarak kabul edilmeyen bir dizi etkinliği içerir; diğer bir deyişle, kültürel ve sanatsal standartları, modayı, zevkleri, tüketici normlarını ve daha stratejik olarak kamuoyunu belirlemeye ve kurmaya yönelik etkinlikleri. Bir zamanlar burjuvazi ve çocuklarının ayrıcalıklı dünyasına ait olan bu etkinlikler, 1970'li yılların sonu ile beraber bizim "kitlesel entelektüellik"[1] diye tanımlaya geldiğimiz dünyanın parçası haline gelmişlerdir. Bu stratejik sektörlerdeki büyük değişimler, sadece işgücünün bileşimi, yönetimi ve düzenlenmesini, yani üretimin örgütlenişini değil aynı zamanda ve daha derinden entelektüellerin rol ve işlevlerini ve toplum içindeki etkinliklerini radikal bir şekilde değiştirmiştir.

1970'li yıllarda başlayan "büyük dönüşüm", sorunun ortaya konuluş koşullarının kendisini değiştirmiştir. Kol emeği artan şekilde "entelektüel" olarak tanımlanabilecek zihinsel işlemler içermeye başlamıştır ve yeni iletişim teknolojileri artan şekilde bilgi açısından zengin öznellikler gerektirmektedir. Bu durum yalnızca entelektüel emeğin kapitalist üretimin normlarına tabi hale gelmesi değildir. Yaşanan şey, kapitalist üretimin talepleri ile işe karşı mücadelenin yarattığı "kendini değerli kılma" biçimlerinin birleşimi sonucu yeni bir "kitlesel entelektüelliğin" ortaya çıkmasıdır. "Kafa ve kol emeği" ya da "maddi emek ve maddi olmayan emek" arasındaki eski ikilik, bu ayrımı üstlenen ve dönüştüren üretici etkinliğin yeni doğasını

[1] Toplum içinde birikmiş entelektüel güçlere göndermeyle kullanılan kitlesel entelektüellik (mass intellectuality) kavramı ile Marx'ın genel zekâ (general intellect) kavramı arasındaki etimolojik ortaklık Türkçe çeviride kaybolduğu için, bu kavramın genel zekâ, maddi olmayan emek (immaterial labor) ve entelektüel emek (intellectual labor) gibi diğer kavramlarla karşılaştırmalı bir tanımı için bu kitabın sonundaki Kavram Sözlükçesi'ne bakınız. (ç.n.)

kavrayamama riskini taşır. Kavrayış ile uygulama, emek ile yaratıcılık, yaratan ile izleyen arasındaki yarılma, eşzamanlı olarak "emek süreci" içinde aşılıyor ve "değerlenme süreci" içinde siyasal yönetim olarak yeniden dayatılıyor.

Yeniden Yapılandırılan İşçi

Büyük fabrikaların yirmi yıl süren yeniden yapılanması ilginç bir paradoksa yol açmıştır. Birçok farklı post-Fordist model, hem Fordist işçinin yenilgisi hem de üretim içinde (giderek entelektüelleşen) canlı emeğin merkeziliğinin tanınması üzerine inşa edilmiştir. Bugünün yeniden yapılandırılmış büyük şirketlerinde bir işçinin işi artan şekilde, çok farklı alternatifler arasından seçebilme yeteneğini ve böylelikle belli bir derecede karar verme sorumluluğu gerektirmekte. İletişim sosyologlarınca kullanılan "ara yüzey" kavramı -farklı işlevler, farklı iş takımları, farklı hiyerarşi dereceleri vs. arasında bir ara yüzey olarak- bu tür bir işçinin etkinliklerine dair uygun bir tanım sunar. Modern işletme tekniklerinin peşinde olduğu şey "işçinin ruhunun fabrikanın bir parçası haline gelmesidir". İşçinin kişiliği ve öznelliği, örgütlenme ve yönetime karşı duyarlı hale getirilmelidir. Emeğin niteliği ve niceliği bu gayri maddilik üzerinden örgütlenir. İşçi sınıfının emeğinin bir denetim emeğine, bilginin kullanılmasına yönelik bir emeğe, öznelliğin harcanmasını gerektiren bir karar verme yeteneğine dönüşmesi, işçileri fabrika hiyerarşisi içindeki konumlarına göre farklı biçimlerde etkilese de geri çevrilemez bir süreç olarak hali hazırda önümüzde durmaktadır. Böylece, iş üretici ortak faaliyeti harekete geçirebilme ve yönetebilme yeteneği olarak tanımlanabilir. Bu aşamada, işçilerden basit bir komutaya tabi olmak yerine, üretimin çeşitli işlevlerinin koordinasyonunda "etkin özneler" olmaları beklenir. Kolektif bir öğrenme sürecinin üretkenliğin kalbi haline geldiği bir noktaya varıyoruz; çünkü önemli olan mesele

zaten varolan iş fonksiyonlarını bir araya getirmenin ya da örgütlemenin farklı yollarını bulmak değil, yenilerini aramaktır.

Ancak, öznellik ve öznelliğin kolektif biçimi, kuruluşu ve gelişimi sorunu, işin örgütlenişi içinde toplumsal sınıflar arasında bir çatışma olarak hemen ifadesini bulmuştur. Burada tarif ettiğim şeyin ütopyacı bir yeniden bileşim görüşü değil, toplumsal sınıflar arasındaki çatışkının alanı ve koşullarının kendisi olduğunu belirtmem gerek.

Kapitalist, öznelliğin kendisi üzerinde komuta kurmanın dolayımsız bir yolunu bulmak zorundadır; görevlerin tanımlanması ve buyrulması bir tür öznellik buyruğuna dönüşür. Batı toplumlarının yeni sloganı hepimizin "özne olmasıdır". Katılımcı yönetim bir iktidar teknolojisi, "öznel süreçlerin" yaratılması ve denetim altına alınması için bir teknolojidir. Öznelliği yalnızca uygulamaya dönük görevlerle sınırlandırmak artık mümkün olmadığı için öznenin yönetim, iletişim ve yaratıcılık alanlarındaki yeteneklerinin "üretim için üretimin" şartlarıyla uyumlu hale getirilmesi gereklidir. Bu nedenle, "özne olma" sloganı hiyerarşi ile ortak faaliyet, otonomi ile komuta arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmak bir yana, tek tek işçilerin kişiliğini hem harekete geçirdiği hem de onunla çatıştığı için bu karşıtlığı daha da yüksek bir seviyede yeniden ortaya koyar. Her şeyden önce, burada otoriter bir söylemle karşı karşıyayız: kendini ifade etmek, konuşmak, iletişim kurmak, işbirliği yapmak, vs. *zorundasın*. Buradaki "ton" Taylorizm zamanında yönetici konumundakilerin tonuyla aynıdır; değişen tek şey ise içeriktir. İkincisi, eğer (bir zamanlar işin "bilimsel" örgütlenişinde olduğu gibi) iş ve sorumlulukları kesin bir şekilde belirlemek artık mümkün değilse ve eğer aksine işler şimdi elbirliği ve kolektif koordinasyon gerektiriyorsa, o zaman üretimin özneleri iletişim yetisine sahip olmalılar, yani bir iş takımının aktif katılımcıları olmalılar. İletişimsel ilişki (hem

yatay hem de dikey) gerek biçim gerekse içerik açısından da tamamıyla önceden belirlenmiştir; "enformasyon dolaşımına" bağımlı hale gelmiştir ve başka bir şey olması da beklenmez. Özne, yönetim tarafından tamamıyla normalleştirilmiş bir iletişim ortamında ilettikleri mesajların "herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak şekilde açık ve net" olması gerektiği kodlama ve kod bozumu süreçlerinin vardiyalı işçisi haline gelir. Buyrukların dayatılması ve onunla beraber gelen şiddet burada normatif bir iletişimsel biçim alır.

Yönetimin "iletişim özneleri olma" yolundaki fermanı, kafa ve kol emeği (fikirler ve uygulama) arasındaki eski katı ayrımdan çok daha totaliter olma tehdidi taşımaktadır; çünkü kapitalizm işçinin kişiliğini ve öznelliğini değer üretimine dahil etmeye çalışır. Sermaye, komutanın öznenin kendisinde ve iletişimsel süreçte bulunduğu bir durum ister. Bir ustabaşının müdahalesine gerek duymadan işçi, çalışma grubu içinde kendi denetiminden ve motivasyonundan kendisi sorumlu olmalıdır ve bu durumda ustabaşının görevi bir tür kolaylaştırıcıdan fazlası değildir. Aslında, işverenler bu durumun yarattığı iki yönlü problem konusunda endişelidirler. Bir yandan, üretimdeki mümkün olan tek ortak etkinlik biçimi olarak emeğin otonomisini ve özgürlüğünü tanımak zorundayken, öte yandan aynı zamanda emeğin yeni niteliği ve örgütlenişinin gerektirdiği gücü "paylaştırmamak" zorundadırlar (bu kapitalist için ölüm kalım meselesidir). Bugünün yönetim düşüncesi, işçilerin öznelliğini yalnızca üretimin ihtiyaçları doğrultusunda kodlayabilmek için dikkate alır. Ve dönüşümün bu aşaması, işçilerin bireysel ve kolektif çıkarları ile şirketinkilerin özdeş olmadığı gerçeğini bir kez daha örtbas etmeyi başarır.

İşçi sınıfı emeğini, bugün öznelliğin tatbikini gerektiren soyut bir etkinlik olarak tanımlamıştım. Ancak herhangi bir yanlış anlamaya meyil vermemek için, bu üretici etkinlik biçiminin yalnızca yüksek vasıflı işçilerle sınırlı olmadığını eklemem

gerekir. Bu kavram, bugün emek gücünün kullanım değerine ve daha genel olarak sanayi sonrası toplumdaki her üretici öznenin etkinlik biçimine gönderme yapar. Yüksek vasıflı, kalifiye işçide "iletişimsel modelin" zaten içkin olduğu, potansiyellerinin halihazırda orada bulunabileceği söylenebilir. Ancak, genç işçi, "güvencesiz" işçi ve işsiz gençlik dediğimizde katışıksız bir virtüellikle, henüz belirlenmemiş ama şimdiden sanayi sonrası üretken öznelliğin tüm özelliklerini taşıyan bir kapasite ile karşı karşıyayız. Bu kapasitenin virtüelliği ne boş ne de tarih dışıdır; aksine bu, tarihsel öncül ve köken olarak Fordist işçinin "işe karşı mücadelesine" ve daha yakın zamanlarda toplumsallaşma, eğitim formasyonu ve kültürel açıdan kendini değerli kılmaya dayanan bir açılım ve bir potansiyelliktir.

İşin dünyasındaki bu dönüşüm üretimin toplumsal döngüsü incelendiğinde daha belirginleşir: bir yanda "yaygın fabrika" ve üretimin merkezsizleşmesi, öte yanda çeşitli üçüncü sektör biçimleri. Burada maddi olmayan emek döngüsünün üretimin küresel örgütlenişinde ne ölçüde stratejik bir rol üstlendiği takdir edilebilir. Çeşitli araştırma, kavramsallaştırma, insan kaynakları yönetimi vs. etkinlikleri, çeşitli üçüncü sektör etkinlikleriyle beraber bilgisayar ve multimedya ortamında örgütlenmektedir. Bugün emeğin örgütlenişi ve üretim döngüsünü bu koşullar içinde anlamamız gerekiyor. Bilimsel emeğin endüstriyel emek ve üçüncü sektör emeğiyle bütünleşmesi, üretkenliğin en önemli kaynaklarından biri haline gelmiştir ve onu örgütleyen üretim döngüsü içinde giderek büyüyen bir etmen haline gelmektedir.

Klasik Tanımıyla "Maddi Olmayan Emek"

Sanayi sonrası ekonominin tüm özellikleri (hem sanayide ve hem de bir bütün olarak toplumda) görsel-işitsel üretim, reklam, moda, bilgisayar yazılımları, fotoğrafçılık, kültürel etkinlikler vb. gibi "maddi olmayan" üretimin klasik biçimlerinde büyük oranda mevcuttur. Bu tür maddi olmayan

emek etkinlikleri bizi, *iş* ve *işgücü* gibi kavramların klasik tanımlarını sorgulamaya zorlar; çünkü çok farklı iş türlerinin ürünlerini bir araya getirir: kültürel-enformasyonel içeriğe dair entelektüel beceriler; yaratıcılık, hayal gücü ile teknik ve kol emeğini bir araya getirebilmeye yönelik kol becerileri ve toplumsal ilişkilerin yönetimi ve parçası oldukları toplumsal ortaklığın yapılandırılmasında girişimcilik becerileri. Bu maddi olmayan emek, doğrudan kolektif olan biçimlerde kendini kurar ve diyebiliriz ki yalnızca ağlar ve akışlar biçiminde var olur. Maddi olmayan emeğin üretim döngüsünün (çünkü fabrikacı önyargılarımızı bir kenara bıraktığımızda, söz konusu olan tam da bir tür üretim döngüsüdür) örgütlenmesi, fabrikanın dört duvarı ile sınırlı olmadığı için bariz bir şekilde gözle görülür değildir. Bölgesel olarak "maddi olmayan emek havuzu" diyebileceğimiz bu emek üretiminin işlediği mekân dışarıda, bütün olarak toplumun içindedir. Özel bir amaçla oluşturulmuş belli projelere dönük, küçük ve bazen çok küçük (sıklıkla yalnızca tek bir bireyden oluşan) "üretim birimleri" yalnızca o belirli iş süresince var olmak üzere düzenlenir. Üretim döngüsü yalnızca kapitalist ihtiyaç duyduğunda devreye girer; görev biter bitmez döngü tekrar, üretken kapasitesinin zenginleşmesini ve yeniden üretimini mümkün kılan ağlara ve akışlara geri dağılır. Güvencesizlik, aşırı sömürü, hareketlilik ve hiyerarşi maddi olmayan metropol emeğinin en belirgin özellikleridir. Bağımsız, "serbest çalışan" işçi tanımlamasının arkasında aslında karşımıza çıkan şey, yalnızca onu sömüren işverenlerince bu şekilde görülen entelektüel bir proleterdir. Bu tür bir çalışma koşulunda dikkat çekilmesi gereken bir başka şey ise iş zamanını boş zamandan ayrıştırmanın giderek zorlaşmasıdır. Bir anlamda, hayat işten ayrılamaz hale gelir.

Bu emek biçiminin belirleyici özellikleri, (1) toplumsal ilişkilerini yönetebilme becerisine ve (2) maddi olmayan emek havuzu ve yapılanmasındaki toplumsal ortaklığı meydana çıkarmaya dayanan gerçek yönetimsel işlevlerdir.

Bu tür bir emek gücünün niteliği, sadece (metanın kültürel-enformasyonel içeriğinin kuruluşunu mümkün kılan) mesleki kapasiteleriyle değil, aynı zamanda kendi etkinliğini "yönetebilme" ve diğerlerinin maddi olmayan emeğinin koordinatörü olarak davranabilme (döngünün üretimi ve yönetimi) yeteneği ile tanımlanır. Bu maddi olmayan emek "canlı emeğin" gerçek bir mutasyonu olarak ortaya çıkar. Burada Taylorist örgütlenme modelinden bir hayli uzağız.

Maddi olmayan emek, kendini üretimle tüketim arasında yeni bir ilişkinin dönüm noktasında (ya da daha doğrusu ara yüzeyinde) bulur. Hem üretici ortak faaliyetin hem de tüketiciyle toplumsal ilişkinin canlandırılması, iletişim süreci sayesinde ve bu süreç içinde gerçekleşir. Maddi olmayan emeğin rolü, iletişim biçimleri ve koşullarında (dolayısıyla işte ve tüketimde) sürekli yeniliği teşvik etmektir. İhtiyaçlara, hayal gücüne, tüketici zevklerine, vs. biçim ve cisim verirken, karşılığında bu ürünler güçlü birer ihtiyaç, imge ve zevk yaratan bir şey haline gelirler. Maddi olmayan emek yoluyla üretilen (ve gerçek kullanım değeri enformasyonel ve kültürel içeriğinin değeriyle belirli olan) metanın özgünlüğü, tüketim eylemi yoluyla aslında tükenmez, aksine tüketicinin "ideolojik" ve kültürel ortamını yaratıp, genişletmesi ve dönüştürmesine dayanır. Bu meta emek gücünün fiziksel kapasitesini üretmez; aksine onu kullanan kişiyi dönüştürür. Maddi olmayan emek her şeyden önemlisi, "toplumsal bir ilişki" (yenilik, üretim ve tüketim ilişkisi) üretir. Ancak bu üretimde başarılı olursa etkinliğinin ekonomik bir değeri olur. Bu etkinlik, maddi üretimin "sakladığı" bir şeyi, yani emeğin sadece meta değil, her şeyden önce sermaye ilişkisi ürettiği gerçeğini doğrudan görünür kılar.

Maddi Olmayan Emeğin Üretken Sinerjisinin Otonomisi

Benim hipotezim maddi olmayan emek döngüsünün, bağımsız olan ve hem kendi işini ve hem de ticari girişimlerle ilişkilerini kendisi düzenleyebilen bir toplumsal emek

gücünü başlangıç noktası olarak aldığı yönündedir. Bu yeni emek gücünü endüstri yaratmaz, sadece onu devralır ve benimser. Endüstrinin bu yeni emek gücü üzerindeki kontrolü, emek gücünün bağımız örgütlenme ve "serbest girişimcilik etkinliğini" gerektirir. Bu yönde biraz daha ilerlersek, emeğin örgütlenişinin post-Fordist aşamasında işin doğası tartışmasına geliriz. Ekonomistler arasında, bu sorunsal hakkında hakim görüş tek bir cümleyle ifade edilebilir: Maddi olmayan emek endüstrinin merkezileşmesinin izin verdiği örgütlenme biçimleri içinde işler. Bu ortak temelden hareket eden, bir tanesi neoklasik analizin uzantısı, diğeri ise sistem teorisinin uzantısı iki farklı düşünce okulu bulunur.

İlkinde, sorunu çözme girişimi piyasa sorunsalının yeniden tanımlanması yoluyladır. İletişim olgusu ve örgütlenmenin yeni boyutlarını açıklamak için sadece emeğin ortak faaliyeti ve yoğunluğunun değil, aynı zamanda diğer değişkenlerin de (antropolojik değişkenler? maddi olmayan değişkenler?) hesaba katılması gerektiği ve optimizasyon hedeflerinin bu temelde gerçekleşebileceği ileri sürülür. Aslında, neoklasik model kendini genel denge teorisinin dayattığı tutarlılık kısıtlamasından kurtarmakta büyük zorluk yaşar. Maddi emek ve endüstriyel ekonominin vazgeçilemez ve zorunlu olduğuna inanan genel bir teori, emeğin yeni görüngülerini, örgütlenmenin ve iletişimin yeni boyutlarını, eşzamanlı sinerjilerin yarattığı potansiyeli, söz konusu öznelerin otonomisini ve ağların bağımsızlığını ne öngörebilmiştir ne de öngörebilir. Bugün elimizdeki yeni verilerle, mikroekonominin makroekonomiye başkaldırdığını ve klasik modelin yeni ve indirgenemez bir antropolojik gerçeklik tarafından çürütüldüğünü görüyoruz.

Piyasanın kısıtlamasını ortadan kaldıran ve örgütlenmeye merkezi önem atfeden sistem teorisi, emeğin yeni görüngüsüne ve özellikle de maddi olmayan emeğin ortaya çıkışına daha açıktır. Daha gelişmiş sistem teorilerinde örgütlenme, söz konusu grubun hedeflerine ulaşmasını sağlayacak, hem maddi

hem de maddi olmayan, hem bireysel hem de kolektif bir faktörler topluluğu olarak ele alınır. Bu örgütsel sürecin başarısı ya iradi ya da irade dışı düzenleme araçlarını gerektirir. Dünyaya toplumsal sinerjiler perspektifinden bakmak mümkün hale gelir ve maddi olmayan emek küresel etkinliği açısından ele alınabilir. Ne var ki bu bakış açıları hâlâ, ekonomik bir bakış açısıyla verimli etkinliğin (başka bir deyişle amaca tabi kılınan etkinliğin) kolektif bilişsel mekanizmalarla ilişkisi içinde kaçınılmaz biçimde artı değer olarak değerlendirilmesini gerektiren, işin örgütlenişi ve toplumsallığına dair bir imgeye yakından bağlıdır. Sistemsel disiplinler olan sosyoloji ve emek iktisadı kendilerini bu konumdan koparamazlar.

Maddi olmayan emeğin analizinin ve örgütlenmesinin betimlenmesinin, bizi, ister neoklasik okul isterse sistem teorisi okulundan olsun iş dünyası teorisinin ön kabullerinden daha öteye taşıyabileceğine inanıyorum. Bu betimleme, bölgesel bir düzeyde maddi olmayan emeğin üretken sinerjisinin radikal bir otonomisini tanımlamaya götürebilir. Böylelikle kurucu bir "antropo-sosyoloji" bakışını büyük bir kararlılıkla oluşturabilmek adına, eski düşünce okullarına karşı gelebiliriz.

Toplumsal üretimde bu bakış egemen olmaya başlar başlamaz, üretim modellerinin sürekliliğinde bir kırılma ile karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Bununla, çoğu post-Fordizm kuramcısının aksine, bu yeni emek gücünün kapitalizmin, birikim ve yeniden üretim süreçlerinin yeni bir tarihsel aşamasının basit bir işlevi olduğunu düşünmediğimi anlatmaya çalışıyorum. Bu emek gücü, işin antropolojik gerçekliği ve anlamlarının yeniden biçimlenmesinde gerçekleşen "sessiz devrimin" ürünüdür. Kapitalist ve işçi arasındaki sözleşme ilişkisinin temel biçimini, artık ücretli emek ve (örgütlenme altında) doğrudan boyunduruk oluşturmamaktadır. Çok değişik şekillerde serbest çalışmaya dayalı bir iş, sürekli değişim içindeki bir piyasaya ve zaman ile mekân

açısından değişebilir ağlar içine eklemlenen bir girişimci olan bir tür "entelektüel işçi" hakim biçim olarak ortaya çıkmıştır.

Maddi Olmayan Üretim Döngüsü

Bu noktaya kadar maddi olmayan emek kavramını deyim yerindeyse "mikroekonomik" olarak tanımlanabilir bir bakış açısından çözümledim ve kurdum. Şimdi ise maddi olmayan emeği, stratejik bir aşaması olduğu üretim döngüsünün küreselliği içinde ele alacak olursak, post-Taylorist üretimin henüz dikkate alınmamış bir dizi özelliğini görebiliriz.

Özellikle değerlenme sürecinin toplumsal iletişimin üretim süreci ile nasıl özdeşleşme eğilimi içinde olduğunu ve bu iki aşamanın (değerlenme ve iletişim) nasıl doğrudan toplumsal ve teritoryal bir boyutu olduğunu göstermek istiyorum. Maddi olmayan emek kavramı iletişimin üretimi ve yeniden üretimini ve dolayısıyla en önemli içeriği olan öznelliği de içeren üretici ortak faaliyeti gerektirir. Eğer Fordizm sermayenin yeniden üretim döngüsüne tüketimi entegre ettiyse, post-Fordizm de buna iletişimi entegre etmiştir. Tamamen ekonomik bir bakış açısıyla, maddi olmayan emeğin yeniden üretim döngüsü, *Kapital*'in ikinci cildindeki Marksist yeniden üretim tanımında olduğu kadar "erdemli Keynesçi döngü" tanımında tarif edilen üretim-tüketim ilişkisini altüst eder. Şimdi, "arz ve talebin" tepe taklak olması yerine üretim-tüketim ilişkisinin yeniden tanımlanmasından bahsetmeliyiz. Daha önce gördüğümüz gibi, tüketici ürünün fikriyat olarak varlığından imal edilişine kadarki bütün sürecin içindedir. Artık tüketici, metaları tüketmekle (tüketim sürecinde onları imha etmekle) sınırlanmış durumda değildir. Tersine tüketim, yeni ürünler ve zorunlu koşullara uygun olarak üretken olmak durumundadır. Öyleyse, tüketim her şeyden önce

bilginin tüketimidir. Tüketim artık yalnızca bir ürünün "gerçekleşmesi" değil, şimdilik *iletişim* tanımıyla tariflenen gerçek ve temel bir toplumsal süreçtir.

Büyük Ölçekli Endüstri ve Hizmetler

Maddi olmayan emeğin üretim döngüsünün yeni özelliklerini tanımak için bunu büyük ölçekli endüstri ve hizmetlerle karşılaştırmalıyız. Maddi olmayan üretim döngüsü, doğrudan post-Taylorist üretimin sırrını (yani, onu kuran toplumsal iletişim ve toplumsal ilişkinin üretken hale gelişini) gösteriyorsa, o zaman bu yeni toplumsal ilişkilerin nasıl endüstri ve hizmetleri nasıl canlandırdığını ve bizi nasıl klasik "üretim" biçimlerini bile yeniden formüle ve organize etmek zorunda bıraktığını incelemek ilginç olacaktır.

Büyük Ölçekli Endüstri

Sanayi sonrası ticaret ve ekonomi, bilginin kullanımına dayanır. (On dokuzuncu yüzyılda olduğu gibi) üretim sürecinin iç işleyişinin gözetimini ve hammadde pazarların denetimini güvence altına almak yerine, iş dünyası üretim süreci dışındaki alana -satış ve tüketiciyle ilişkiye- odaklanmış durumdadır. Her zaman için üretimden daha çok ticarileşmeye ve finansa bel bağlar. Otomobil üretimi gibi "ağır" sanayilerde bile bir ürün imal edilmeden önce satılmalıdır; bir araba ancak satış ağı sipariş verdikten sonra üretime sokulur. Bu strateji bilginin üretim ve tüketimine dayalıdır. Bilgi toplayabilmek (piyasanın eğilimlerini tespit etmek) ve bilgiyi dolaşıma sokabilmek (pazar yaratmak) için önemli iletişim ve pazarlama stratejilerini seferber eder. Taylorist ve Fordist üretim sistemlerinde, tek tipte standartlaşmış metaların kitlesel tüketimini sağlayan Ford yine de tüketicinin siyah bir T5 modeli ile başka bir siyah T5 modeli arasında tercih imkânı olduğunu söyleyebilirdi. "Bugün artık başarının reçetesi standart meta değildir

ve muhteşem 'düşük fiyat' sıralamasının galibi olan otomobil endüstrisi yeni bir eşsizlik endüstrisi haline gelmekle ve kalitesiyle övünmek isteyebilir."[2] Çoğu şirket için hayatta kalabilme, her zaman daha bol ve çeşitlendirilmiş üretim çizgilerinin tespit edilmesini sağlayan yeni ticari açılımları gerektirir. Yenilik artık yalnızca emeğin rasyonel olarak örgütlenmesine değil, aynı zamanda ticari buyruklara da bağımlı haldedir. O zaman görünen o ki sanayi sonrası meta, hem üretici hem de tüketiciyi içeren yaratıcı bir sürecin sonucudur.

Hizmetler

Eğer endüstriden "hizmet" sektörüne (büyük banka hizmetleri, sigorta vs.) geçecek olursak, betimlediğim sürecin özellikleri daha açık olarak görülür. Bugün tanık olduğumuz şey hizmetlerin büyümesi değil, "hizmet ilişkilerinin" gelişmesidir. Hizmetlerin Taylorist olarak örgütlenmesinin ötesine geçiş, gerçekten tüketicinin ürünün oluşumunda aktif biçimde müdahil olduğu, üretimle tüketim arasındaki ilişkinin bütünleşmesi ile tanımlanabilir. Buradaki ürün olan "hizmet", toplumsal bir kurgu ve toplumsal bir "tasavvur" ve yenilik süreci haline gelir. Hizmet endüstrilerinde "arka ofis" görevleri (klasik hizmet işleri) azalmış "ön ofis" görevleri (müşterilerle ilişki) çoğalmıştır. Dolayısıyla insan kaynaklarının şirketin dış kısmına doğru bir kayışına tanık oluyoruz. Yakın dönemde yapılan sosyolojik analizlerin bize gösterdiği gibi, hizmet sektöründe ele alınan bir ürün ne kadar maddi olmayan bir ürün olarak ortaya çıkıyorsa, o ürün üretimle tüketim arasındaki ilişkinin endüstriyel örgütleniş modelinden o kadar uzaklaşır. Üretimle tüketim arasındaki ilişkinin değişimi, hem emeğin konusunu hem

[2] Yves Clot, "Renouveau de l'industrialisme et activité philosophique," *Futur antérieur*, no. 10 (1992):22.

de işbölümünü sorunsallaştırdığı (ve böylece tasavvurla uygulama arasındaki ilişki tek taraflı özelliğini yitirdiği) için, hizmet üretimindeki emeğin Taylorist örgütlenişi üzerinde doğrudan etkilidir. Eğer ürün tüketicinin müdahalesi yoluyla tanımlanıyorsa ve bu nedenle sürekli bir evrim içindeyse, hizmet üretiminin normlarını tanımlamak ve "nesnel" bir üretkenlik ölçütü koymak hep daha zorlaşır.

Maddi Olmayan Emek

Sanayi sonrası ekonominin (hem büyük ölçekli endüstride hem de üçüncü sektörde mevcut) tüm bu özellikleri tam olarak "maddi olmayan üretim" biçiminde yoğunlaşır. Görsel-işitsel üretim, reklam, moda, yazılım vs. üretim ile üretimin pazarı ya da tüketicileri arasındaki özel ilişki yoluyla tanımlanır. Burada Taylorist modelden olabilecek en uzak noktadayız. Maddi olmayan emek sürekli olarak üretimle tüketim arasındaki ilişkiyi belirleyen bir ara yüzey rolü oynayan iletişimin biçimini ve koşullarını yaratıp değiştirir. Daha önce belirttiğim gibi, maddi olmayan emek her şeyden önce bir toplumsal ilişki üretir; sadece meta değil, aynı zamanda sermaye ilişkisi de üretir.

Eğer bugün üretim doğrudan toplumsal bir ilişkinin üretimiyse, o zaman maddi olmayan emeğin "hammaddesi" öznellik ve bu öznelliğin yaşadığı ve yeniden ürettiği "ideolojik" ortamdır. Öznellik üretimi yalnızca (ticari ilişkilerin yeniden üretimi için) toplumsal bir denetim aracı olmaktan çıkar ve doğrudan üretken hale gelir; çünkü sanayi sonrası toplumumuzun amacı tüketici/iletişim aygıtı yaratmak ve onu "etkin" kılmaktır. Maddi olmayan işçiler (reklam, moda, pazarlama, televizyon, sibernetik vs. alanlarında çalışanlar) tüketicinin talebini karşılar ve aynı zamanda o talebi kurar. Maddi olmayan emeğin öznellik ve aynı zamanda ekonomik değer yaratması, kapitalist üretimin nasıl da yaşamlarımızı sardığını ve ekonomi, iktidar ile bilgi arasındaki

karşıtlıkları nasıl parçaladığını gösterir. Toplumsal iletişim süreci (ve temel öğesi olan öznellik üretimi), belli bir yanıyla üretimi "ürettiği" için burada doğrudan üretken hale gelir. "Toplumsal" olanın (ve daha da toplumsal olan dil, iletişim vb.) "ekonomik" oluş süreci henüz yeterince incelenmemiştir. Aslında, bir yandan (postyapısalcı Fransız felsefesinin belli bir damarındaki şekliyle) bilgi ve iktidara özgü üretim biçimleri açısından, "kendiyle ilişki" anlamında kurucu bir "süreç" olarak tanımlanan bir öznellik üretim analizine yabancı değiliz. Ne var ki bu analiz asla kapitalist değerlenme biçimleri ile kesişmez. Öte yandan, 1980'li yıllarda iktisatçı ve sosyologlardan oluşan bir ağ (ve önlerindeki İtalyan işçiciliği-sonrası gelenek) "üretimin toplumsal biçiminin" kapsamlı bir analizini geliştirmişti. Ancak bu analiz de değerlenmenin konusu olarak öznellik üretimini yeterince içermez. Şimdi, post-Taylorist üretim biçimi hem üretken ortak faaliyetin harekete geçirilmesinde hem de metaların "kültürel" içeriklerinin üretiminde kesinlikle öznelliği devreye sokmasıyla tanımlanıyor.

Estetik Model

Peki toplumsal iletişimin üretim süreci nasıl oluşur? Bu süreçte öznellik üretimi nasıl gerçekleşir? Öznellik üretimi nasıl olur da tüketici/iletişimci ile onun tüketme ve iletişim kurma yeteneği haline gelir? Maddi olmayan emek bu süreçte nasıl bir rol oynar? Daha önce dediğim gibi, benim hipotezim şu: *İletişimin üretim süreci doğrudan değerlenme sürecine dönüşme eğilimi taşır.* Nasıl ki geçmişte iletişim temel olarak dil ile ideolojik ve edebi/sanatsal üretim kurumları aracılığıyla örgütleniyorduysa, bugün iletişim, endüstriyel üretimle iç içe olduğundan teknolojik tasarımlar (bilgi, düşünce, görüntü, ses ve dilin yeniden üretim teknolojileri) ve yeni bir üretim biçiminin taşıyıcıları olan örgütlenme ve "yönetim" biçimleri aracılığıyla yeniden üretilir.

Toplumsal iletişimin oluşum sürecini ve "ekonomik" olan tarafından içerilmesini anlama çabasında "maddi"

üretim modeli yerine, yaratıcılık, yeniden üretim ve alımlama sürecini de kapsayan "estetik" modeli kullanmak daha faydalıdır. Bu model, geleneksel ekonomik kategorilerin gözden kaçırdığı ve göstereceğim gibi post-Taylorist üretim modelinin "özgün farklarını" oluşturan kimi yönleri açığa çıkarır.[3] "Estetik/ideolojik" üretim modeli, bu tür bir sosyolojik dönüşümün taşıdığı tüm sınır ve zorluklarla küçük ölçekli bir sosyolojik modele dönüştürülecektir. Yaratıcılık, yeniden üretim ve alımlama modeli ikili bir dönüşümü gerektirir; ilk başta, bu yaratım sürecinin üç aşaması toplumsal biçimleri açısından ayırt edilmelidir; ikinci olarak da bu üç aşama üretici bir döngünün ifadeleri olarak anlaşılmalıdır.[4]

"Yaratıcı" bireysel boyutunu kaybetmeli ve endüstriyel olarak örgütlenmiş bir üretim sürecine (işbölümü, yatırımlar, siparişler, vs. ile) dönüştürülmelidir; "yeniden üretim" kârlılığın gerektirdiklerine göre örgütlenmiş kitlesel bir üretime dönüşür; "alıcı" ise tüketici/iletişim aygıtı olma eğilimindedir. Entelektüel etkinlik ekonomisi içindeki bu içerilme ve toplumsallaşma sürecinde, "ideolojik" ürün bir meta biçimini varsayma eğilimi gösterir. Ancak bu sürecin kapitalist mantığın boyunduruğuna alınması ve ürünlerinin

---

[3] Bu üretimin hem yaratıcı hem de toplumsal öğeleri "estetik modelin" kullanımına cüret etmeye teşvik etmekte. Her ikisi de Marksist "canlı emek" kavramına dayanan, ister (Sitüasyonistleri [Durumcular] takip ederek) sanatsal etkinlikten ister (İtalya'daki işçici teorileri takip ederek) geleneksel fabrika etkinliğinden yola çıkarak bu yeni kavrama nasıl varılabileceğini görmek oldukça ilginç.

[4] Walter Benjamin, on dokuzuncu yüzyılın sonundan beri alımlanma sürecinin yanı sıra hem sanatsal üretimin hem de yeniden üretimin kolektif biçimler gerektirdiğini analiz etmiştir. Burada Benjamin'in eserlerini ele almak için duramasam da bu eserlerin maddi olmayan emeğin ve yeniden üretim biçimlerinin bir soykütüğü için kesinlikle temel olduğunu belirtmek gerekir.

metalara dönüşmesi estetik üretimin özgünlüğünü, yani yaratıcı ve alıcı arasındaki yaratıcı ilişkiyi ortadan kaldırmaz.

Maddi Olmayan Emek Döngüsüne Özgü Farklar

Maddi olmayan emeğin üretim döngüsünü oluşturan "aşamaların" (maddi olmayan emeğin kendisi, "ideolojik/meta ürünleri" ve "kamusal/tüketici") "sermayenin" klasik yeniden üretim biçimlerine göre *özgün farklarının* kısaca altını çizmeme izin verin.

Bir "yaratıcı" olarak maddi olmayan emek söz konusu olduğunda, bunun *üretken sinerjisinin radikal otonomisini* vurgulamak gereklidir. Gördüğümüz gibi, farklı türde becerilerin (entelektüel beceri, kol becerisi ve girişimcilik becerisi) bir sentezinin sonucu olarak ortaya çıkan maddi olmayan emek, klasik *iş* ve *işgücü* tanımlarını sorgulamaya zorlamakta. Maddi olmayan emek kendini doğrudan doğruya ağlar ve akışlar şeklinde varolan kolektif biçimler içinde oluşturur. Bu ortak faaliyet biçiminin ve bu becerilerin "kullanım değerinin" kapitalist mantığın boyunduruğuna girmesi, maddi olmayan emeğin kuruluşunun ve anlamının otonomisini ortadan kaldırmaz. Aksine, bir kez daha Marksist bir deyimi kullanarak söyleyecek olursak, en azından "yeni bir serimleme biçimi" gerektiren antagonizmaları ve çelişkileri açar.

"İdeolojik ürün" her açıdan bir metaya dönüşür. Bu *ideolojik* kavramı, ürünü gerçekliğin bir "yansıması", yanlış veya doğru bir gerçeklik bilinci olarak nitelendirmez. İdeolojik ürünler, aksine, yeni gerçeklik katmanları üretir; insan gücü, bilgi ve eylemin buluştuğu kesişim noktasıdır. Yeni görme ve bilme biçimleri yeni teknolojiler gerektirir ve yeni teknolojiler de yeni görme ve bilme biçimlerini gerektirir. Bu ideolojik ürünler tamamen toplumsal iletişimin oluşum süreçlerine içkindir; yani bu ürünler aynı zamanda bu süreçlerin hem sonuçları hem de önkoşullarıdır. İdeolojik ürünlerin toplamı,

insanın ideolojik ortamını oluşturur. İdeolojik ürünler özgünlüklerini hiç kaybetmeden metalara dönüşürler; yani *hep birisine hitap ederler, "ideal göstergelerdir"* ve böylelikle "anlam" sorununu ortaya koyarlar.

Genel kamuoyu, tüketici (izleyici/müşteri) modeli için bir model olma eğilimindedir. Yaratıcının hitap ettiği kamuoyu (kullanıcı anlamında okuyucu, müzik dinleyicisi, televizyon izleyicisi) bu şekilde ikili bir işleve sahiptir. İlk başta, ideolojik bir ürünün alıcısı olan kamuoyu, üretim sürecinin kurucu bir öğesidir. İkinci olarak kamuoyu, ürüne "hayatta bir yer" veren (başka bir deyişle, onu toplumsal iletişime entegre eden) yaşamasını ve gelişmesini sağlayan alımlama süreci aracılığıyla üretken kılınır. *Bu nedenle alımlama bu bakış açısına göre yaratıcı bir eylem* ve ürünün tamamlayıcı bir parçasıdır. Ürünün bir metaya dönüşümü bu ikili "yaratıcılık" sürecini ortadan kaldıramaz; bunun yerine bunu olduğu gibi kabul etmeli ve denetim altına alıp kendi değerlerine tabi kılmaya çalışmalıdır.

O zaman ürünün metaya dönüşümünün ortadan kaldıramadığı şey *olayın tabiatı*, maddi olmayan emek ve kamuoyu arasında kurulan ve iletişim yoluyla örgütlenen açık yaratım sürecidir. Maddi olmayan üretimdeki yenilikler bu yeni açık yaratım süreci yoluyla hayata geçirilirse, girişimci tüketimi çoğaltmak ve sürekli yeni tüketim yaratmak için kamuoyunun/tüketicinin ürettiği "değerlerden" almak zorunda kalır. Bu değerler, varlık kipleri, varoluş kipleri ve onları destekleyen yaşam biçimlerini öngörür. Bu düşüncelerden iki temel sonuç çıkar. Birincisi, değerler "işe koyulur." İdeolojik ürünün bir metaya dönüşümü yaşam biçimlerinde üretilen toplumsal hayal gücünü bozar ya da çarpıtır; ama aynı zamanda meta üretimi kendi üretimine gelince güçsüzlüğünü kabul etmelidir. İkinci sonuç ise, yaşam biçimlerinin (kolektif ve ortak faaliyet biçimlerinde) artık birer yenilik kaynağı olduklarıdır.

Maddi olmayan emek döngüsünün farklı "aşamalarının" analizi, "üretken" olanın toplumsal ilişkinin bütünü olduğu

hipotezini (burada yaratıcı-iş-alıcı ilişkisinde gösterilen) doğrudan "anlamı" ortaya koyan kipselliklere göre ilerletmemi sağlar. Bu tür bir üretimin özgünlüğü, üretimle tüketim arasında yeni bir ilişki kurarak üretim sürecinin "biçimine" damgasını vurmakla kalmaz, aynı zamanda bu sürece kapitalist biçimde el konulması konusunda bir meşruiyet sorununu ortaya atar. Bu ortak faaliyet toplumun yaşamının tam da kendisi ile uğraştığı için, hiçbir şekilde ekonomi tarafından önceden belirlenemez. "Ekonomi" bu ortak faaliyetin biçimlerine ve ürünlerine sadece onları normalleştirip standartlaştırarak el koyabilir. Yaratıcı ve yenilikçi öğeler, yalnızca yaşam biçimlerinin ürettiği değerlere sıkıca bağlıdır. Sanayi sonrası toplumlarda yaratıcılık ve üretkenlik bir yanda yaşam biçimleri ile onların ürettiği değerler arasındaki diyalektik ve öte yanda onları oluşturan öznelerin etkinliklerinde yatar. (Schumpeterci) girişimcinin kendi yenilik kapasitesinde bulduğu meşruiyet temellerini kaybetmiştir. Kapitalist girişimci maddi olmayan emeğin içerik ve biçimlerini üretmediği için yeniliği de üretmez. Ekonomiye yalnızca maddi olmayan emeğin etkinliğini yönetip düzenleme, iletişim ve bilgi teknolojileri ve örgütlenme süreçlerinin denetimi yoluyla kamuoyunun/tüketicinin yaratılması ve denetim altına alınması için kimi aygıtlar yaratılması olanağı kalır.

Yaratım ve Entelektüel Emek

Bu kısa değerlendirmeler, entelektüel emeğe özgü yaratım ve yayılım modelini sorgulamaya başlamamızı ve "bireyselliğin" ya da "üst" sınıfların mirasının ifadesi olarak yaratıcılık kavramının ötesine geçmemizi sağlar. Simmel ve Bakhtin'in maddi olmayan üretimin "üretken" olmaya henüz yeni başladığı bir zamanda yazdıkları eserler bize, maddi olmayan emek ve toplum arasındaki ilişkiyi ortaya koymanın tamamen iki farklı yolunu sunar. Simmel'inki tamamen kol emeği ve entelektüel emek arasındaki ayrımla ilgilenir ve bize entelektüel emeğin yaratıcılığına

ilişkin bir kuram verir. İkincisi, Bakhtin'inki kapitalist işbölümünü reddedip toplumsal bir yaratıcılık kuramı oluşturur. Simmel, sınıf ilişkileri tarafından düzenlendiği ve kontrol edildiği şekliyle, "moda"nın işlevini fark ya da taklit olgusu yoluyla açıklar. Dolayısıyla, modayı yaratanlar üst orta sınıflarken alt sınıflar da onları taklit etmeye çalışır. Bu tartışma için ilginç olan şeyse bu anlayışa göre, yaratım alanındaki maddi olmayan emeğin sadece belli bir grupla sınırlı olması ve taklit yolu dışında yayılmayışıdır. Daha derin bir düzeyde ise, bu model amaç olarak toplumsal yaratıcılık ve yenilik süreçlerinin düzenlenmesi ve "gizemlileştirilmesini" hedef alan, kol emeği ile entelektüel emek arasındaki karşıtlığa dayalı işbölümünü kabul eder. Eğer bu modelin (Simmel'in etkilerini zekice ele aldığı) kitlesel tüketimin doğuş anında maddi olmayan emek piyasasının dinamiklerine denk düşme ihtimali olsaydı, sanayi sonrası toplumda maddi olmayan emek ve tüketici-kamuoyu arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanılmazdı. Aksine, Bakhtin maddi olmayan emeği "maddi emek ile entelektüel emek" arasındaki ayrımın aşılması olarak tanımlar ve yaratıcılığın nasıl toplumsal bir süreç olduğunu gösterir. Aslında, Bakhtin ve Leningrad çevresinden diğerlerinin "estetik üretim" üzerine eseri, aynı noktaya odaklanır. Bu, maddi olmayan emeğin toplumsal döngüsüne dair bir kuram geliştirmek için en uygun gözüken inceleme hattıdır.

4. BÖLÜM

Kurucu Politika

Arkeoloji ve Proje: Kitlesel İşçiden Toplumsal İşçiye

Antonio Negri

1. Kitlesel İşçi Kavramının İşlevleri ve Sınırları

1956'da Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin 20. Kongresi'nin başlangıcında İtalya emek hareketinin içinde gelişen Stalinizm eleştirisi, her şeyin ötesinde geleneksel sendika tanımını sorunsallaştırdı. Bu konu temel bir ilgi konusu haline geldi. 1953'te Komünist sendika FIAT'ta yankı uyandıran bir yenilgiye uğradı, bunu izleyen yıllarda tarım işçileri sendikaları ve kamu sektörü sendikalarında da (demiryolu işçileri, posta işçileri vs.) aynı derecede yankı uyandıran yenilgiler söz konusuydu. Yakın bir gelecekte iktidarı ele geçirme beklentisinin yok oluşu (ya da büsbütün gözden kayboluşu) ve ideolojik düzeydeki bir dizi kafa karışıklığı, sendikaların sistemin güvenlik kemeri olma işlevlerinin altının oyulduğu, hem örgütsel biçimlerinin hem de ideolojik temellerinin krize girdiği anlamına geliyordu. Ancak bu kriz, işçi sınıfının radikalliğini etkileyemedi. Kendiliğinden, çok biçimli, şiddetli, hareketli ve düzensiz –ancak yine de sendika liderliğinin yokluğunu hem özgün hem de

etkili biçimde telafi edebilen- kitlesel bir hareket etme tarzı ortaya çıkmaya başladı. Sendika liderliği eski biçimleri tekrarlamaya sıkışmışken işçi sınıfı otonom biçimlerde tepki verdi. Sendika grev çağrısı yapacak, bütün bir işgücü ise işe gidecekti, ancak bir hafta, bir ay ya da bir yıl sonra aynı işçi sınıfı kendiliğinden eylemlerde patlayacaktı. Güney'deki tarım işçileri de kendiliğinden mücadelelere girişti. Ancak tarım topraklarını ele geçirme mücadelelerinde yenildiler, onları küçük arazileri işlemek zorunda kalmanın yoksulluğuna mahkum eden hükümet reformlarının ihanetine uğradılar. Sonuç olarak bu kırsal öncüler, kitlesel göç yolunu izlediler. Bu kitlesel bir olguydu, nedenleri ve sonuçları karmaşıktı, ancak niteliği elbette politikti. Sonrasında işler değişmeye başladı: 1959'da Milano'da, 1960'da Cenova'da, 1962'de Torino'da ve 1963'te Porto Marghera'da politik sahneye çıkan bir mücadele dizisi. Bu emek mücadeleleri silsilesi bütün temel sektörleri ve yoğun kentsel yerleşimleri içeriyordu. Hepsi nerdeyse kendiliğinden, kitlesel olaylardı ve daha önce hiç deneyimlenmemiş olan bir mücadele tarzının genel bir dolaşım düzeyini ortaya koyuyordu. Mücadelelerin kendiliğindenliğinin bir tanımı istenebilir. Çünkü mücadeleler büyük ölçüde sendikaların komuta ve kontrolünden bağımsız görünürken (ve sendikalar bazen mücadelelerin farkında bile değildi) aynı zamanda da oldukça yapılanmış görünüyorlardı ve öyleydiler de. Bu mücadeleler -söyleye geldiğimiz gibi- "görünmez" olan yeni işçi sınıfı liderliklerini görünür kıldı. Kısmen pek çok insan onları görmek istemediği için. Ancak aynı zamanda (ve temel olarak) kitlesel nitelikleri, işçilerin politik anlayışlarının biçimlenmesinde rol oynamaya başlayan yeni ortak etkinlik mekanizmaları, bu yeni mücadele biçimlerinin kendilerini dolaşıma sokama konusundaki olağanüstü becerileri ve ortaya koydukları anlayış (üretim süreci anlayışı) yüzünden. Bu yeni mücadele biçimleri, ilk başta pek çok insan tarafından "irrasyonel" bulunurken, gelişimlerinin seyri içinde sonunda işçi sınıfı

rasyonelliğinin kendisini sorunsallaştıracak biçimde, yavaş yavaş tutarlı bir proje ve taktiksel bir zekâ ortaya koymaya başladı. Ekonomik rasyonellik? Sosyalist rasyonellik? Değer yasasının rasyonelliği? Vs. vs. Aslında bu mücadelelerin almış olduğu, bütün bir sendikalist/sosyalist ideoloji yapısıyla doğrudan çelişen biçim içinde belli unsurlar tanımlayabiliriz. Ücret talepleri ve bunların uzandığı sınırlar, geleneksel sendika pratiği içinde ücretin politik bir araç, bir dolayım aracı olarak kullanılma biçimiyle çelişiyordu. Mücadelelerin partizan doğası (benlikçilik) o zamana kadar hakim olan, işçi sınıfının çıkarlarının homojenliğine dayalı sosyalist ideolojiyle oldukça ters düşüyordu. Yasadışı grevlerden fabrika sabotajlarına kadar uzanan mücadelelerin dolaysızlığı ve otonom doğası, üretim döngüsünün yapıları üzerindeki güçlü olumsuz etkileri; sabit sermayenin dokunulmaz olduğu yönündeki geleneksel bakışa ve aynı zamanda da işin özgürleşmenin öznesi olduğu, özgürleşmenin biçiminin Stakhanov sistemi ya da yüksek düzeyde profesyonel beceri olduğu, işin (iş yoluyla) özgürleşmesi ideolojisine ters düşüyordu. Sonuç olarak hareketin yükselen biçimlerinin (ister grup düzeyinde isterse bireysel düzeyde olsun), iş devamsızlıklarının, mücadelenin toplumsallaşmasının yoğunlaşması; işçi sınıfının çıkarlarına dair, işçi konseyleri geleneğinden miras kalan türden herhangi bir fabrika merkezli bakışla doğrudan ters düşüyordu. Tüm bunlar giderek toplumsallaşan biçimler içinde işe karşı mücadele yönündeki bir tutumu, işten özgürleşme arzusunu ortaya çıkardı, bu ister yabancılaşmayla ilgili tüm nitelikleri ile büyük fabrikadaki iş olsun isterse bir ücret karşılığında kapitaliste teslim edilen genel olarak iş olsun.

Bu durumun paradoksu ise kendi içinde oldukça yapılanmış olan bu kitlesel kendiliğindenliğin, ilkesel olarak kendiliğindenlik tanımının kendisini olumsuzlamasıydı. Kendiliğindenlik denilince, geleneksel olarak düşük bir işçi sınıfı bilinci, işçi sınıfının salt emek gücüne indirgenmesi

anlaşılır. Ancak buradaki farklıydı. Bu kendiliğindenlik, işçi sınıfının olgunluğunun yüksek bir düzeyini temsil ediyordu ve işçi sınıfının emek gücü olarak doğasının kendiliğinden bir olumsuzlamasıydı. Bu eğilim açık olarak mevcuttu ve sonraki gelişmeler bunun böyle olduğunu daha da iyi gösterdi. Dolayısıyla mücadelenin yeni biçimlerini analiz etmek isteyen herhangi biri, sosyalizmin bütün bir teorik geleneğini sorunsallaştırmaya hazır olmalıydı. Bu mücadeleler içinde keşfedilmeyi bekleyen yeni kategoriler söz konusuydu.

Yapılan şey işte buydu. 1960'ların başlarında resmi emek hareketinin eteklerinde, sınıf mücadelesi içinde etkin olan belli işçi sınıfı öncüleri ve entelektüel gruplar, kitlesel işçinin mücadelelerin yeni öznesi olarak görüldüğü bir teori ürettiler.

Bir yandan bu çalışmalar bu sınıf öncüsünün nesnel özelliklerini tanımladı. Bu özellikler;

1. emek sürecinin örgütlenmesi açısından Taylorizmle,
2. işgününün ve ücret ilişkilerinin örgütlenmesi açısından Fordizmle,
3. ekonomik/politik ilişkiler açısından Keynesçilikle,
4. genel toplum ve devlet ilişkileri açısından ise Planlamacı devlet modeli ve pratikleriyle belirlenmişti.

Öte yandan sınıfın bu yeni biçimleniminin yeni öznel niteliklerini de tanımlamayı (ki bu mutlak olarak zorunluydu) başardılar. Bu öznel nitelikler dinamik ve oldukça üretken kavramlarla tanımlandı. Başka bir deyişle, fabrika toplumunun kapitalist tahakkümünün her bir yönü (teknolojideki, ücret biçimindeki, ekonomi politikasındaki, devlet biçimindeki değişiklikler dahil olmak üzere) işçi sınıfı mücadelesi ile kapitalist gelişme arasındaki diyalektiğin bir ürünü, *aktif ve temel itici gücü kitlesel işçi olan bir diyalektiğin* ürünü olarak görüldü. Eski dostumuz Marx'ın dediği gibi makineler grevlerin olduğu yerlere akın eder. Bütün kapitalist gelişim kapitalist kontrolünün bütün mekanizmaları, sistem içindeki

kritik uğraklarda gündeme getirildi. Mücadeleler tarafından üretilen bilginin sürekli çalınması yoluyla, sermaye tahakkümünün giderek daha karmaşık mekanizmaları yaratıldı. İşçicilik (*operaismo*) tarafından yapılan analiz, işçi sınıfının gösterdiklerini izleyerek kapitalist Moloch[1]'u bu çerçeve içinde çözdü. Yoldaşlar temel bir kuramsal sonuca ulaştılar: Kapitalist gelişimin belli bir düzeyinde, emek gücü kavramı (işçiler ile sermaye arasındaki diyalektik ilişkinin, kapitalist mantığın üstün geldiği ilişkinin bir unsuru olarak anlaşılan emek gücü kavramı) çözülür. Elbette diyalektik bir ilişki sürer, ancak sermaye/emek gücü ilişkisi sermaye/işçi sınıfı ilişkisine dönüşür. İşçi sınıfı kapitalist gelişme içinde artık *bağımsız bir kutupluluk* oluşturur. Kapitalist gelişme artık işçi sınıfı davranışlarına dayalı bir politik değişkene bağımlıdır. Emek gücü kavramı artık doğru olarak kabul edilemezdi, uygun olan tek kavram işçi sınıfıydı. Bu dönemdeki kuramsal ve pratik pozisyonlarımızın, bazı açılardan oldukça zengin olsa da diğer yönlerden zayıf olduğunu itiraf etmeliyim. Bu pozisyonların zenginliği, emek gücüne dair tamamıyla politik bir anlayış geliştirebileceğimiz bir temel sunmalarından geliyordu. 1930 ve 1940'ların kapitalist devrimi esnasındaki gelişmelerden çok şey öğrendik. Özellikle de hem emek sürecinin yapısı üzerinde hem ekonomik ve siyasal tahakküm yapısı üzerinde hissedilir derecede etki yapabilecek devrimci mücadeleler sürdürebilmenin, başka bir deyişle Taylorizm ve Keynesçilik karşısında kazanabilecek mücadeleler sürdürebilmenin mümkün olduğunu öğrendik. Öte yandan kuramsal ve pratik pozisyonumuzun zayıflığı ise, tek tek mücadeleler ve tekil sınıf kesimlerinin mücadeleleri sermayeyi anlayabileceklerini ve aynı zamanda ona karşı kavgaya girişebileceklerini gösterirken, bu mücadelelerin potansiyelini, stratejik boyutunu, devrimci inisiyatifin merkezinin yeniden

[1] Eski Ahid'de geçen, kurban olarak ateşe atılan çocuklar isteyen korkunç Tanrı. (ç.n.)

kuruluşunu anlamamamızda yatıyordu. Pratik, işçi sınıfı pratiğinin en yüksek düzeyi bile –sınıf mücadelesinin bu düzeyinde- kendi sentezine ve çözümüne dair, Lenin'in "başkaldırı sanatı" dediği, işçilerin bugün bilime dönüştürmeye çalıştığı bir sanatla ilgili olarak daima belli bir belirsizlik unsuru içerir. Bu bilimin hâlâ kurulması gerekiyor, kitlesel işçi pratiğinin ihtiyaç duyduğu ama sağlayamadığı bir bilim. Aslında sermayenin tahakküm bilimi bizimkinin çok ötesindeydi. Kitlesel işçi kavramını, bunun bir içerimi olarak da işçi sınıfının dinamizmi kavramı adına emek gücü kategorisinin bir eleştirisini ortaya attığımız zaman, sermaye kendi açısından tahakküm kuramını ve güçler dengesini yeniden kurmakla ilişkili olarak kendi pratiğinde devasa ilerlemeler kaydetmişti. (Birkaç ulusal bağlamın özgünlükleri ve yalnızlığı içinde -özellikle de İtalya'da- öznel eylemi çarpıcı derecede geliştirmek ve derin kapitalist krizin uğraklarını ortaya çıkarmak konusunda başarılı olduğumuza dikkat ediniz.) Çünkü işçi sınıfının bakış açısından, kitlesel işçinin devrimci pratiği tek tek fabrikalarda ve fabrikalar ile şirketler arasındaki birbirine kenetli bütün bir sistem içinde gelişirken, sermaye çoktan bütünsel, küresel ve toplumsal yönlerden yanıt üretebiliyordu. Küresel tahakküm ve kontrol açısından, Keynesçilik daha başlangıcından itibaren bunu ortaya koymuştu: Ücret ilişkisinin sadece *birbirinden farklı özneler* (sermaye ile işçi sınıfı) arasında bulunduğu yönünde değil, aynı zamanda ve bunun da ötesinde (kapitalist gelişimin lehine bir) çözümün, *bütün bir üretim ve dolaşım süreci içinde* -başka bir deyişle üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin bütün bir toplumsallığını içererek- aranması gerektiğine dair bir farkındalık. Keynesçi sistemde devlet bütçesinin oluşturulması, fabrikadaki sınıf mücadelesini telafi etmenin ve etkisizleştirmenin bir aracıyken para politikası ücret ilişkisini tabi kılmanın bir aracıydı. Fordizm kendi adına üretim bandındaki yüksek düzeydeki elbirliğini bilinçli bir politikaya, ya da diyelim üretim bandının toplumsallığına dayalı bir politikaya dönüştürebilmişti. (Böylelikle de emek mücadelelerinin

üretim düzeyinde kapitalist komutanın aleyhine kullandığı zayıflık unsurlarını düzeltebilmişti.) Başka bir deyişle, bu politika endüstriyel üretim ile emek gücünün üretimi arasındaki ilişki üzerindeki bir komuta politikası, toplumsal komutayı ve toplum içindeki bölünmeleri üretim bandındaki komuta ve bölünmenin koşulları olarak destekleyen, emek gücünün toplumsal esnekliği içindeki kapitalist bir müdahaleydi. *Fordizm toplumsal motivasyonları geri kazandı ve işin Taylorist örgütlenmesine işlevsel hale getirdi.* Bunları, fabrikadaki komutanın birincil ve temel alanı olarak dayattı. Emek piyasası ile üretim ve yeniden üretim arasındaki ilişkilerin dokusu yavaş yavaş fabrika komutasına dair kapitalist bir teorinin (aynı zamanda teorik bir bakış açısından da) işleyebileceği bir alan haline geliyordu: dolayısıyla Keynes'den Kaldor'un planlama tekniklerine, Kalecki'nin politik döngüye ilişkin mikro analizlerine, neo-işlevselciliğin mevcut sistemik teorilerine doğru geçiş.

Sermayenin, komutanın eklemlemelerine dair bakışındaki gelişmelerle karşı karşıya bulunduğunda, kitlesel işçi kavramı sadece ortaya çıkmakta *geç kalmadı*, aynı zamanda çok ciddi biçimde komutanın yeni yönlerine denk düşebilecek bir teori olarak artık yetmediğini de göstermiş oldu. Elbette 1960'ların eski işçicileri, "ampirik" fabrika kavramının ötesine geçtiklerini ve kitlesel işçinin bütün bir toplumsal fabrika içinde etkin hale gelmesi gerektiğini biliyorlardı. Ancak kavramın fabrikacı içeriği ve içinde doğduğu koşullar, teorik potansiyelinin pratik bir gerçekliğe dönüşmesini engelledi. Dolayısıyla *kitlesel işçinin bu yetersizliği*, sonuç olarak aracılığın, dolayımın ve temsiliyetin gizli operasyonlarının önünü açık bıraktı. Meselelerin toplumsal, politik ve genel düzeyde konuşulabileceği bir araç olarak eski parti biçimi makinesinin bütününe çark edildi.

Bunun aynı zamanda sendikaların işçi sınıfı üzerindeki kontrol güçlerini yeniden tesis edebilecekleri bir zemin olduğunu (ki bunun sadece tarihsel bir önemi yoktur) eklemeliyiz gerekir. Bunun paradoksal bir sonucu da oldu. Sendika, işçi

sınıfının kendine geri vermiş olduğu genel işlevleri ve gücünün vesayetini kabul etti, ardından işçi sınıfını tüzel kişi olarak toplumun diğer proleterleşmiş kesimlerinden ayıran kurallar dayatmaya devam etti. Sendika (başka bir deyişle hem burjuva siyasal pazarında emek gücünü temsil etmesi hem de kapitalist piyasada emeği bir meta olarak satması anlamında geleneksel olarak yarı parti yarı tüccar işleyişiyle sendika) sonunda kitlesel işçinin yeni bileşimini yakaladığında (68 sonrası) ve anladığında bu bileşimi, sadece elbirliğine indirgedi ve toplumsal emeğin diğer kesimlerinden ayırdı. Öyleyse benim kullandığım gibi, sınıf mücadelesinin kategorileri içinde öznel bir doğuşun olanaklarını göstermeye çalışan bir metodoloji, kitlesel işçi kavramının bu eski versiyonuyla yetinemez. Ve gerçekten de bu açıdan kurumsal bir gelişmeye dair olanaklar, özellikle de 1968-69'daki yükselişleri hemen takip eden yıllarda fazlasıyla mevcuttu. Nispi ücret sisteminin *hem içindeki hem karşısındaki* mücadeleler olarak belirsizliklerine rağmen (belki de tam da bu yüzden) aşırı güçlü olan işçi sınıfı mücadeleleri, artık kapitalist kontrol mekanizmalarında bir kriz yaratıyordu. Bu dönemdeki kapitalist tepki, birbirini tamamlayan iki hat izledi: toplumsal yayılma, üretimin merkezsizleşmesi ve fabrikadaki kitlesel işçinin politik olarak tecrit edilmesi.

İşçi sınıfının bakış açısından olanaklı tek yanıt, işçi sınıfının üretken emeğine dair anlayışı genişletmek ve dönüştürmek, kuramsal tecridini ortadan kaldırmak için (patronların karşı saldırısı, sendikaların işbirliği ve kavramın kendisinin tarihsel ve kuramsal sınırlarının etkisi dolayısıyla bu kavramın kaçınılmaz biçimde ampirik bir fabrika nosyonuna -basitleştirilmiş bir fabrikacılığa- bağlı hale geldiği oranda) sınıfın birliğinin en geniş tanımı için ısrar etmek ve bunun için mücadele etmekti. Öte yandan, *üretimin yaygın biçimlerinin (yaygın fabrika) ortaya çıkışı ve büyümesi emek piyasasını olağanüstü genişletirken, bir yandan da doğrudan üretken işçi sınıfını, aksi takdirde*

marjinal biçimde gizli olarak bulunduğu düşünülecek olan toplumsal emeğin içindeki bir dizi işleviyle yeniden tanımladı. Son olarak, bütün etkinlikleri kolektif biçimde emek olarak olumlamasıyla, toplumsal mücadeleler içindeki geniş bir davranış dizisi içinde, her şeyin ötesinde kitlesel kadın ve gençlik hareketlerinde ifade bulan, üretken emek ile yeniden üretim emeği arasındaki karşılıklı bağlantılara dair bir farkındalık söz konusuydu. Bu gelişme, sınıf kavramlarının sözcük dağarcığında bir yeniliği zorunlu kılıyordu. Söyleye geldiğimiz gibi "kitlesel işçiden toplumsal işçiye". Ancak şöyle söylemek daha doğru olur: İşçi sınıfından, başka bir deyişle fabrikadaki doğrudan üretim içinde kitleselleştirilen işçi sınıfından, şimdi artık bütün bir üretim süreci boyunca yayılmış olan yeni bir işçi sınıfının potansiyelliğini ifade eden, bir bütün olarak toplumun ve toplumsal emeğin üzerindeki kapitalist kontrolün daha geniş ve daha nüfuz edici boyutlarına daha uygun bir kavrayış olarak toplumsal emek gücüne geçiş.

Bu noktada ortaya çıkan bir dizi sorun söz konusu ve bunlardan kaçmaya hiç niyetim yok. İlerleyen satırlarda bunların en azından bazılarına yanıt verebilmeyi umuyorum. Bu aşamada daha sonraki savlarımı daha net ifade edebilmemi sağlayacak olan ve temel bir metodolojik kavram olduğunu düşündüğüm sınıf bileşimi kavramını ortaya atmak yeterli olacaktır. Sınıf bileşimiyle a) bir yandan üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin verili bir düzeyinden kaynaklanan bütün görünümleri içinde, emek gücünün tarihsel olarak verili yapısını b) öte yandan tarihsel-politik yönden kendi bağımsız kimliğine doğru ilerleyen, dinamik bir özne, antagonistik bir güç olarak, ihtiyaçların ve arzuların pekişmesinin belli bir düzeyi olarak işçi sınıfını oluşturan -hem tarihsel hem de fiziksel- politik ve maddi özelliklerin bir bileşimini kastediyorum. İşçi sınıfını tanımlayan bütün kavramların, *sınıfın bileşiminin tarihsel olarak dönüşülebilirliği* içinde kurulması gerekir. Bu, işçi

sınıfının üretken kapasitesinin daimi genişlemesi ve gelişmesinin doğasının artan soyutlaması ve toplumsallaşması, sermayeye karşı politik meydan okumasının artan yoğunluğu ve ağırlığı açısından genel bir anlamda anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle *işçi sınıfının yeniden oluşumu!* Bu çerçeve ve kriterlere referansla, örneğin kendiliğindenlik gibi bir kavramı daha kesin olarak nitelendirebiliriz. Bileşim kavramı, kendiliğindenliğe dair kuramsal tanımımıza spesifik ve belirli bir nitelik katmamıza olanak verir. Başka bir deyişle (kendiliğindenliğin ister ilgisiz bir kategori olarak düşünüldüğü politik bir tanım, isterse saf ve yalın emek gücü kavramının semantik nafileliğine indirgendiği ekonometrik bir kavram olsun) ideolojik tanımların tuzağına düşmemize engel olur. Buna bağlı olarak kitlesel işçi kategorisi, işlevleri ve sınırları açısından, işçi sınıfının bileşiminin dönüşümüne dair bu zamansal çerçeve içinde yeniden değerlendirilmeli ve bugünün koşulları altında bana öyle geliyor ki bu dönüşüm artık toplumun bütününü kapsayacak bir düzeye ulaşmış olan sermaye tarafından emeğin gerçek boyunduruk altına alındığı bir süreç yoluyla gerçekleşmektedir. "Hic Rhodus, hic salta."[2]

2. Kapitalist Yeniden Yapılanma: Kitlesel İşçiden Toplumsal Emek Gücüne

Öyleyse bu yeni kendiliğindenliğin (yani kendiliğinden ama tarif ettiğimiz paradoksta olduğu gibi, yeni sınıf bileşiminin hem yapısal hem de yapılanmış ifade biçimlerinin, başka bir deyişle kitlesel işçinin) baskısının sermayenin üretim ve

[2] *Hic Rhodus, hic salta*: İşte Rodos, işte sıçra! Marx ve Hegel'in referanslarıyla bilinir hale gelen bu söz Ezop'un bir fablından gelir. Bu fablda bir atlet bir keresinde Rodos'ta harikulade bir atlayış gerçekleştirdiğini ve tanıklarının da olduğunu söylerken kenarda durup onu dinleyenlerden birisi tanığa gerek olmadığını, şimdi burada atlayabileceğini söyler. (ç.n.)

yeniden üretim metaları üzerindeki kontrol araçlarında kriz meydan getirdiği uğrağa geri dönelim. Bu uğrağın kronolojik olarak 1960-1970 arasındaki döneme yerleştirilebileceğini söyleyebilirim. Bu dönemde grevler ve mücadeleler aşağıda en önemlilerini saydığımız bir dizi ciddi olguya (kapitalist kontrolün krizi) neden olarak mevcut gelişim çerçevesi içinde bir yükseliş yarattı.

1) Kitlesel işçi emek piyasası içinde bir hareketlilik başlattı. Bu hareketliliğin yıkıcı niteği taleplerin akış/devir hızında kontrol edilemez bir artıştan ve aynı zamanda bu taleplerin katı ve homojen bir ivmelenmesinden oluşuyor gibi görünür. Eğer kitlesel işçi tanımımıza kitlesel işçinin soyut emeğin niteliksel olarak belli bir pekişmesini temsil ettiğini ekleyecek olursak (ki bu soyut emeğin öznel farkındalığının yüksek bir düzeyini ifade etmesiyle aynı şeydir) bu hareketlilikle ilişkili olgular, modern kapitalizmin kitlesel üretim çerçevesi içinde soyut emeğin merkezcil potansiyelini görünür kılar. Ve gelişimle tutarlı olabilir. Ancak kitlesel işçinin hareketliliğinin (öznelliğinin) kendisini ifade ettiği biçimler ve tarzlar kapitalist gelişmeyi (ölçüsüzce) savurdu. Tahammül edilemez ivmelenmelere tabi kıldı ve özel olarak da bu yeni bileşimin niteliğiyle -artık derinlerde köklenen politik bir homojenliğe doğru giden o tarihsel farklılıklarla ve cinsiyet, yaş, kültür vs. farklılıklarıyla- yüz yüze bıraktı. *Soyut emeğin hareketliliği öznelerin ve mücadelelerin birleşme eğilimine denktir.*

2) Öte yandan, tamamlayıcı bir süreç içinde, kitlesel işçi -hem tek tek fabrikalarda hem de metropolün üretken dokusu içinde- beklentilerde ve taleplerde aşağı doğru bir katılığı harekete geçirdi. Bu kendi içindeki tam eşitlik talebi yıkıcı bir güce dönüştü. Eşitlikçilik yönündeki itkiler bu katılığı güçlendirdi; burada fabrika içindeki bölücü silahların bütününün -gerçekten bütününün- (parça iş, işverenlerin emek sürecinin zamanlaması üzerindeki tek taraflı kontrolü,

içsel hareketlilik vs.) ve emek süreci ile üretimin örgütlenmesini kontrol altında tutan hiyerarşinin çöküşünü görürüz. Bu dönemde işten çıkarmalara -diğer bütün dışlama ve marjinalleştirme biçimleriyle birlikte- karşı gelindi, direnildi ve bunlar büyük oranda engellendi. Üstelik sınıfın bütün bir katılığı etkin emek zamanında bir azalmaya neden oldu ve ayrıca işe direnişin ya da işin reddinin bireysel deneyimleri için bir koruma ve destek sağladı. Hem niteliksel hem de niceliksel yönleri açısından ücret mücadelesi gelişimin güçlü bir bağımsız değişkeni haline geldi, yani ortaya çıkan bir tür ekonomik-politik ikili bir güç. Bazı durumlarda bunun, örneğin en dikkat çekici olarak İtalya'da, fabrika yönetmeliklerinde yer aldığını görürüz. *Soyut emeğin katılığı, öznelerin ve mücadelelerin yukarıda bahsedilen birliğinin niteliksel olarak sağlamlaşmasına denk düşer.*

3) Üçüncü olarak toplumsal işçinin toplumsal hareketliliği ve siyasi/ücret katılığı aynı zamanda dolaşım alanında da ifadesini buluyordu. Ancak kitlesel işçi için dolaşım, günlük iş zamanı ile iş dışı zaman arasındaki ilişkide radikal bir değişiklik anlamına gelir. Henüz birincisinin ikincisi üzerinde hegemonik olduğu bir noktada değiliz. Ancak bu toplumsal üretim ilişkisinin (üretim ile yeniden üretim arasındaki ilişki) önemli bir çatışma alanı olduğu bir evreydi. Sınıf mücadelesindeki bu adımı tamamıyla kontrol etmek ve sürdürmek konusunda başarısız olsa da, kitlesel işçi kendi öznel davranışını proleter toplumun dokusuna bulaştırarak yayabildi. Birincisi -sadece bir örnek alalım- ödip ücretine (başka bir deyişle erkek işçinin ailesi üzerindeki tahakkümü için ödenen ücrete) karşı doğrudan mücadele etmeye karar vermiş olmasına rağmen, kitlesel işçi yine de toplumsal alanın yönetimi ve gelişimindeki yeni ücret biçimleri yönündeki acil ihtiyaca -birleşik aile ücreti üzerinde belirleyici ve çözücü bir etkiye sahip olacak ve ihtiyaçların aynı derecede yüksek düzeyinde emek gücünü özgürleştirecek olan yeni ücret biçimlerine- dair bir farkındalığı ortaya çıkardı. Kitlesel işçi, işçi sınıfının amaç-

larının dolaşımında ve soyut emekte zımni olarak bulunan şeyin yayılmasında aktif bir etkendi. Böylelikle kitlesel işçi, üretken emekle yeniden üretim emeği arasındaki bölünmeyi olumsuzlayacak ve ayrıca aralarındaki kurulu oransallığı değiştirecek şekilde toplumda yıkıcı etkiler yarattı. *Kitlesel işçinin davranış biçimlerinin dolaşımı öznelerin ve mücadelelerin bütünleşmesinin bir uzantısıydı.*

4) Son olarak kitlesel işçinin varoluşunda zımni olarak bulunan yıkıcı koşulların daha da ilerletilebilmesinin ancak politik bir ifadeye geçişle mümkün olabileceğini vurgulamamız gerekir. Kitlesel işçi kavramının sadece göreli bir varoluşu söz konusuydu; henüz tamamen gerçekleşmemiş olan bir sınıf evriminin bir uğrağı olduğu gerçeği, çoğu zaman öncü ve kitle kavramları gibi eski politik kavramların ve pratiklerin gizliden gizliye yeniden ortaya atılmasına ve böylelikle parti temsiliyetinin ve geçmiş biçimlerinin yansımalarının yeniden ortaya çıkışına olanak verdi. Bu politik yetersizlik, kesinlikle kitlesel işçi figürünün belirlenemezliğinden kaynaklanır. Bu sınırlamayı asla küçümsememeliyiz; ancak bunun ötesine bakabilirsek yeni değerlerden oluşan bir çerçevenin şekillenmeye başladığını görebiliriz: hareketlilik olgusuna denk düşen özgürlük fikri, yukarıda bahsedilen katılığın bir yönü olarak topluluk fikri, insanların yeniden üretimle ilişkileri ile özgürleştirilmiş zamanın bir sentezi olarak yeni bir yaşam ve evrensellik fikri. Bu yeni değerlerden oluşan çerçeve kendini henüz yeni belli ediyor, yeni ortaya çıkıyordu; ancak yine de etkiliydi, çünkü kitlesel bir düzeyde yaşanıyordu.

Bu noktada bütün gücü ve zenginliğiyle emek gücünün yönetimindeki kapitalist kriz belirleyici hale geldi. Sermaye, emek gücü işçi sınıfına her dönüştüğünde krize girer. İşçi sınıfıyla, üretici güçlerin tarihsel olarak düzenlenen olgunluğu verili olarak, komutayla bağdaşmaz olan bir bileşim düzeyini kastediyorum (*Bilincin bu ilişkinin dışında tanımlanamayacağı açıktır, dolayısıyla aşırı dere-*

cede yüksek bir bilincin tamamen etkisiz kaldığını ve öte yandan bilincin kendiliğinden düzeylerinin ise devrimci bir açıdan güçlü bir şekilde etkin olduğunu görmek mümkündür). Söylediğim gibi emek gücü kendi bileşiminde devrimci bir dönüşüme her yol açtığında ve işçi sınıfına dönüştüğünde, sermaye bu noktada kriz ilişkilerine girer ve karşılık vermek için tek bir silahı vardır: sınıf bileşimini değiştirme ve dönüştürme çabası. Başka bir deyişle sermaye açısından yeniden yapılanma, *işçi sınıfının zorla emek gücüne indirgenmesini* hedefleyen siyasi, ekonomik ve teknolojik bir mekanizmadır. Daha iyi ifade edecek olursak sınıfın politik bileşiminin yoğunluğunu azaltmayı amaçlar. Bu noktada sorun yine spesifik hale gelir. Kitlesel işçinin sınıf saldırısının neden olduğu üretim ilişkilerindeki bu krize sermaye nasıl yanıt verdi? Sınıfın ve sınıf mücadelelerinin politik bileşiminin bu düzeyinde yeniden yapılanma nasıl eklemlendi? 1960'lardan sonra ne oldu? Kapitalist tepkinin bazı temel unsurlarını tanımlamak ve tarif etmek zor değildir. [Elbette aşağıdaki notlar oldukça kısmi ve işaret edicidir. Bunlar üretim alanındaki sınıf ilişkileriyle sınırlıdır. Emek gücünün yeniden yapılanmasıyla uygun bir şekilde başa çıkabilmek için 1970'lerin başındaki emperyalist gelişim içindeki iki temel dönüşümü göz önüne almak zorundayız, doların altın standardından serbestleşmesi (1971) ve 1973-1974 enerji krizi. Burada tüm bunları tartışabilecek kadar zamanımız yok ve dolayısıyla buradaki tez, kısmi ve işaret edici olmasının yanı sıra açıkça yetersizdir. Ancak sizden bu yazara güvenmenizi ve bütünsel çerçevenin temel belirlenimlerinden olan bu meseleler üzerine çok düşünüldüğüne inanmanızı isterim. Bana göre tüm bunlar, üretim ve yeniden üretim düzeyinde çalışılan olgularla çelişkili değildir. Daha ziyade bir üst-belirlenim, bir uzantı ve bu olguların temelinde yatan mantığın bir derinleştirilmesini sunarlar.]

Öyleyse ilk sorumuza, kapitalist yeniden yapılanma üzerine daha önce yapılmış çalışmaların analizine devam edelim. *Hareketliliğe* bakarak başlayalım. Bana göre, hareketlilikle ilgili olarak, sermaye zaten kitlesel işçinin bileşimi içindeki gelişmeleri göz önünde bulunduruyordu ve aslında işçi sınıfını emek gücü pozisyonuna geri atabilmek için gerçekleşme yönündeki eğilimleri üzerinde duruyordu. Kitlesel işçinin bileşimi 1960'lardan sonra -hareketlilik yoluyla- genel olarak potansiyel soyut emek içinde bütünleşmeye doğru bir eğilime girerken sermayenin yeniden yapılanma projesi soyut emek yönündeki toplumsal eğilimi etkili bir şekilde kavramıştı. İşte sermayenin baskı yapma, bölme ve hiyerarşik bölünmeleri getirme kapasitesini uyguladığı bu soyut emekti. Sermaye soyut emeğe ve soyut emeğin taşıdığı toplumsal boyuta karşı değil, bu düzeyde oluşan politik bütünleşmeye karşı harekete geçer. Sermaye emeğin boyunduruğunu (soyutlanmasını ve toplumsallaşmasını) gerçekleşmiş bir süreç olarak kabul eder. Meslek tasarımlarındaki deneyler, emek piyasasının tabakalaşması, yeniden derecelendirme politikaları, üretici toplumsal elbirliği içindeki komuta metodolojilerinin reformu vs. bunların hepsi temel haline geldi. Herhangi bir proleter bütünleşme olasılığını yok etmeyi hedefleyen, durmak bilmeyen ve pratik bir deneme yanılma süreci başlamıştı. Eğer hareketlilikten özgürlüğe doğru bir eğilim, klasik işgünü içinde komuta edilen zamana alternatif bir zamanı anlıyorsak -eğer şu andan itibaren paralel bir gelişim içinde, sermaye açısından herhangi bir sabit "yedek işgücü ordusu" kurmanın imkânsız hale geldiğini görüyorsak -o halde politik ve ekonomik açıdan sermaye için bu emek gücünü (öznel olarak gerçekleştirilen bir soyut emeğin, emeğin ilk, kendiliğinden ve yapısal görünümünü) hareketlilik içinde ve hareketlilik yoluyla *sabitlemenin* niye bu kadar acil olduğunu anlayabiliriz. Bir yandan sermayenin içindeki ve karşısındaki sınıf mücadeleleri, öte yandan yeni bileşimin içindeki ve karşısındaki sermaye mücadeleleri: hareketliliği, toplumsallaşması, soyutlanması

ve bu unsurların doğurduğu öznel tutumların içinde. İnsan gücü ve meslek tasarımları üzerindeki bütün müdahaleler soyut emeğin toplumsal bütünleşmeye doğru ilerleyişinden ders alan politikalar olarak görülmeli, soyut emeğin yıkıcı potansiyelinin daha da gelişmesini engellemek için müdahale eder. Kitlesel işçinin bileşiminde açık olarak bulunan katılığa karşı sermayenin tepkisi çok daha sert oldu. Bunun nedeni, bu alanda gizemlileştirmenin daha zor olmasıydı. Emek piyasasını tabakalaştırmak yönündeki politikalar (soyut emeğin hareketliliğinin negatifliğine karşı "pozitif" olarak konulan politikalar) emek piyasasının harekete geçirilmesine ve her şeyin ötesinde yeni marjinalleşme etkilerinin doğmasına neden oldu. Alışık olduğumuz yoksulluk şantajının daha ötesinde, politik şantaj, değerlerin bastırılması ve bozulması biçiminde marjinalleştirme. Kitlesel işçinin davranış biçimlerindeki katılığın (özellikle ücret cephesinde) niteliksel bir özü, bir güç olarak sağlamlaşan bir ihtiyaçlar kompleksini ifade ettiğini söylemiştim. Sermayenin sorunu bu gücü niceliksel ve niteliksel olarak nasıl çözeceğiydi. Dolayısıyla bir yandan yaygın emeğin değişik biçimlerinin, başka bir deyişle, sermayenin organik bileşiminin aşırı yüksek derecelerine bağlı olmayan üretim işlevlerinin metropol alanlarının çevrelerine doğru bilinçli bir şekilde kaydırılmasının giderek arttığını görürüz. İşte bu, ölçek ve boyut açısından niceliksel tepkidir. (Bu projenin ölçeği çok ulusludur ve enerji krizinin bağlamı içinde değerlendirilmelidir.) Öte yandan sermaye niteliksel katılık sorununa da müdahale etti ve iki çözüm planladı: bu katılık ya şirketleştirilmeli ya da gettolaştırılmalıydı. Bunun anlamı, gelişime taklit bir *katılıma* ve/ve ya gelişme içindeki *tasnife* dayalı bir ücret hiyerarşisi sistemi ve öte yandan da marjinalleşme ve tecrittir. Bu alanda, kitlesel işçinin mücadele deneyimlerinin politik değerlerle etkili bir şekilde ayırt edilebilir halde ortaya çıktığı bu alanda sermayenin yeniden yapılandırma hamlesi yasal araçları doğrudan kullandı. İşçi sınıfının davranışlarındaki yasallık ve yasadışılık arasındaki

sınırı, toplumsal hiyerarşinin bütünlüklü bir restorasyonuna tabi bir sorun olarak algıladı. Bu yeni bir şey değildir –bildiğimiz gibi bu her zaman böyle olmuştur- ve işgünü analizinde Marx da aynı şeyi pek çok kez söyler. Yasa ve işgününün düzenlenmesi göbekten birbirine bağlıdır. Eğer işgününün düzenlenmesi toplumsal olarak yaygın ise hükümler, cezalar ve para cezaları ceza yasasının hükmü altına alınacaktır. Sermaye ayrıca kitlesel işçinin dolaşımdan yararlanma biçimine, başka bir deyişle üretim ve yeniden üretim arasında giderek sıkılaşan bağlara karşı da harekete geçti. Yeniden yapılanma bir kez daha yer değiştirme yöntemini benimsedi; başka bir deyişle sermaye işçi sınıfı mücadeleleri ile harekete geçen eğilimi verili/gerçekleşmiş olarak alır, işçi sınıfının davranışlarını (yani üretim ve yeniden üretim zamanı arasındaki döngüselliğe dair bilincini) boyunduruk altına alır ve bu durumu nasıl kontrol edebileceği üzerine çalışır. "Refah devleti" bu ilişkiyi senkronize etmeye yönelik temel bir düzeydir. Refah devletinin faydaları mücadelelerin meyveleridir ve karşı güçtür. Ancak yeniden yapılanmanın spesifik uygulamaları; kontrol etmek, bütçe manevraları yoluyla komutayı eklemlemek için refahı kullanmayı amaçlar. "Bütçe harcamalarındaki kesintiler" refah devletinin bir olumsuzlaması değildir, daha ziyade üretkenlik ve/ve ya baskı açısından refah devletinin yeniden örgütlenmesidir. Bunun peşinden proleter eylemleri bu kontrol ağı içinde kırılmalara neden olmaya, blokajlar ve oransızlıklar ortaya çıkarmaya devam ederse sermayenin kontrol üzerindeki ısrarı iyice hararetlenir. *İçerde savaş devletine geçiş; buna karşılık gelen, refah devletinin krizinin üst belirlenimini ifade eder.* Ancak burada sermayenin yer değiştirme kapasitesini bir kez daha vurgulamak önemlidir. Kitlesel işçinin mücadelelerinin etkisini ve kitlesel işçinin sınıfsal güç ilişkilerinin genel çerçevesi içinde başlattığı eylemleri izleyen yeniden yapılandırma, var olması ya da potansiyel olarak var olması önemli olmaksızın, tamamen toplumsallaşmış biçimde var olan bir emek gücüne karşılık

gelebilmeye yöneliktir. Sermaye önceden görmek zorundadır. Ancak marjinalleştirme, sermayenin insanları üretim döngülerinden dışlayabildiği yere kadardır, tamamen dışarı atmak imkânsızdır. Üretim döngüsü içinde tecrit, sermayenin yeniden yapılandırma hamlesinin başarmayı umabileceği tek şey budur. Statükonun yeniden inşa edilmesini sağlamak konusunda başarılı olamaz ve kitlesel işçiye karşı mücadelede tamamen toplumsallaşmış bir emek gücünün daha sıkı bir oluşumuna yardım etmesi olasıdır. Burada söz konusu olan daha çok proleter nedenselleştirmenin zekiliğidir.

Sermayenin yeniden yapılandırma faaliyetinin kendini kanıtlaması gerektiği dördüncü alana geldiğimizde her şey daha açık hale gelir. Başka bir deyişle, politika alanı. Burada gizemlileştirmeye dönük her türlü girişim –bu bana işin en ilginç yönü gibi geliyor- emek gücünün tam toplumsallaşmasını normal bir şey, hayatın bir gerçeği –proletaryanın antagonizmine karşı herhangi bir eylemin ön koşulu- olarak almaya zorunludur. Başka bir deyişle –artık pek çok yazarın kabul ettiği gibi- mücadeleleri gizemlileştirmenin (gizemlileştirme, kontrol ve komuta etmenin) tek uzak olanağı, sorunun değerlendirildiği yönlerin ilerletilmesine bağlıdır, başka bir deyişle soruna, düşman öznesini bir bütün olarak proleter toplumda gören kapitalist komuta politikaları düzeyinde ele alan bir yaklaşım. Sermaye gerçek boyunduruk evresine antagonizmanın en yüksek düzeyi olarak bağlanır. Sermayenin komuta analizi, iki olası yaklaşım hattı geliştirebilmek üzere, bunun bilinciyle hareket eder. Ampirik olarak nitelendireceğim birincisi toplumsal emek gücünü salt ekonomik bir nesne olarak görür ve dolayısıyla kontrol yönelimli zorunlu manevraları gelirin yeniden dağıtımı ve dağılımıyla ilgili sürekli bir deneme yanılma sürecine, örneğin tüketimcilik hedeflerine, enflasyon süreçlerine vs. oturtur. *Sistemik* diye nitelendirdiğim ikincisi ise daha çok iyileştirilmiştir. Bu yaklaşım şimdiye kadar izlenmiş olan ampirik politi-

kaların hiçbir şeyi çözmediğini varsayar. Dolayısıyla sınıf bileşiminin karmaşıklığının sürekli azaltılmasıyla birlikte, komutanın etkin bir şekilde uygulanmasını sağlamanın tek yolu sistemik enformasyon ve dolaşım üzerinde komutayı sağlamak, girdileri ve çıktıları planlamaya ve dengelemeye dönük önceden düzenlenmiş mekanizmaları sürdürmektir. Bu aşamada sermayenin komuta bilimi ve pratiği kendilerini *toplumsal alanı analiz edebilmek için bir dizi teknik*, emek gücünün dolaysız toplumsallığının, yapısının ve yoğunluğunun şüphesiz ki gönülsüz bir kabul edilişi olarak gösterir.

Bu temel değişiklikleri anlamanın ve kavramsal niteliklerini ortaya koymanın önemli olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla yeniden yapılanmayı işçi sınıfının bileşiminin evrilmekte olan süreci içindeki bir parantez olarak görüyorum. Elbette bu zorunlu bir parantezdir, üretici güçlerin (sermayenin ve işçi sınıfının) etkileşimi hiçbir anlamda sanal değildir. Ancak aynı zamanda bu süreç içinde işçi sınıfı mücadelelerinin itici gücünün bileşimlerinin yoğunluğu, soyut emeğin üretim (ve yeniden üretim) içinde toplumsal bir nitelik ve bütünleştirici bir etken olarak ortaya çıkışı kadar temel olduğunu vurgulamalıyız. Daha önce söyleye geldiğimiz gibi, sermayenin en büyük işlevi kendi yıkımının koşullarını yaratmasıdır. Bu hâlâ geçerlidir. Dolayısıyla sürmekte olan yeniden yapılanma sürecinde kapitalist gelişimin bu önemli koşullarının hâlâ geçerli olduğunu anlamalıyız. Elbette ki böylesi bir anlayış teorimiz buna izin veriyorsa mümkündür. Ve uygun bir teorinin temellerinden biri, kavramsal olarak ayrımcı olmayan ancak tarihsel ve politik olarak yüklü, sürekli maddi olarak sınıf bilinciyle, başka bir deyişle proletaryanın klasik anlayışına giderek yaklaşan değişimi etkileme kapasitesi ve mücadele derecesiyle uyumlu bir emek gücü kavramına sahip olmasıdır. Ancak üretim ve üretim ilişkilerinin belirsizliğinden ve sürekli olarak yeni baştan belirlenme şeklinden kurtulmanın zorunlu olduğunu düşünüyorum.

3. Kitlesel İşçinin Politik Ekonomisinin Eleştirisine Doğru: Toplumsal Emek Gücünden Toplumsal İşçiye

Dolayısıyla projemiz (ister tek başına meta ister toplumsallaşmış soyut emek olarak öne sürülsün) emek gücünün sınıf bilinci ve sermayeyle olan ilişkisindeki bu temel belirsizliği çözmektir. Başka bir deyişle bu noktada, Marx'ın, emeğin toplumsallaşmasını ve soyutlanmasını emeğin sermayenin gerçek boyunduruğu altına alınması sürecine yerleştiren analizinin doğrusal işleyişinin belki de yanlış olmadığını sorgulamalıyız. Marx'ta gerçek boyunduruk süreci gerçek ve uygun bir Aufhebung[3]'da sonlanır; antagonizma o noktaya kadar gelişen diyalektik sürecin zorunlu sonucu olan bir komünizm imgesi yoluyla aşılır. Sosyalist vülgerlerin daha banal olanlarında –Marx'ta şeması kavramsal, yapısal ve eşzamanlı olan– Aufhebung artzamanlı, ütopik ve eskatolojik[4] hale gelir. Bu noktayı daha iyi açıklamak gerekirse, şu tezimi ifade edeyim: *Gerçek boyunduruk sürecinde (başka bir deyişle emeğin bütün üreten ve yeniden üreten tabakalarının tam olarak toplumsallaştığı ve soyutlandığı düzeyde) doğrusallık ve felaketle değil, ayrılık ve antagonizmayla uğraşıyoruz.* Bu teorinin kanıtı, ilk önce ve her şeyden önce işçi sınıfı hareketlerinin ampirik (tarihsel, sosyolojik, politik) analizinde aranmalıdır. Başka bir deyişle, toplumsal emek gücü olarak ortaya konmuş haliyle emek gücünün özelliklerini değerlendirmekte.

Somut olarak argümanımız benzer bir tarihsel konjonktürün incelenmesiyle devam edebilir, sadece yazar olanların yaptığı gibi işin niteliğindeki gelişmeleri gösteren tarihsel çizelgeler oluşturursak, kapitalist gelişimin bütün

---

[3] Hegelci diyalektik aşma. (ç.n.)

[4] Eskatologya: İnsanın ve dünyanın sonunu, öbür dünyayı anlatmaya çalışan tanrıbilimi dalı. (ç.n.)

bir yönelimi kalifiye emeğin (belli "yeteneğe" sahip emeğin) soyut emeğe indirgenerek (çok taraflı "mesleğe") yok edilmesine doğrudur. Eğitim sürecinin toplumsallaşması (okul, yetenek eğitimi, çıraklık vs.) endüstri devriminden beri bütün bir dönemi kapsayan kısımların tarihsel bir dizisi içinde, emeğin soyutlanma süreciyle el ele gider. Bu zaman aralığı içinde bu eğilim, 18. yüzyıldan başlayarak ve 1920'ler ve 1930'lardan geçerek ilerlemeci ve geniş ölçüde de dengelidir. Ancak bu noktada *tarihsel dizilerin dengeli sürekliliği içinde bir kırılma meydana gelir.* "Kalifiye işin" çöküşü kesin bir biçimde iki büyük emperyalist savaş arasındaki döneme, başka bir deyişle 1920'ler ve 1930'lara yerleştirilebilir. Bu durum o dönemden sonra, yarı-kalifiye işçinin, uvriyerist uzmanın; başka bir deyişle kitlesel işçi dediğimiz işçinin hegemonyasıyla sonuçlandı. Ancak bu hegemonyanın geçici olduğu belli olur, çünkü kitlesel işçi aslında "yetenek" ve "iş" arasındaki dengeli ilişkinin "çöküşündeki" ilk figürdür. Kitlesel işçi emek gücünün tam soyutlanmasına doğru olağanüstü bir ivmelenmenin ilk uğrağıdır. *Kitlesel işçi, yarı kalifiye işçi* (öznel bilinci ne olursa olsun) *kalifiye işçinin son figürü değildir, daha ziyade tamamen toplumsallaşmış işçinin ilk tez habercisidir.*

Bu öncülün pek çok önemli sonucu vardır. Safsatalar içinde kaybolmadan, kitlesel işçinin politik ekonomisinin eleştirisini ayırt etmek için temel görünen tek bir sonucu aydınlatmaya değer. Şöyle ki eğer "yetenek" alakasız bir unsura indirgenirse bildiğimiz anlamdaki (nispi yoğunluğun ve yapısal niteliğin dikey ölçeklerine dayalı) işbölümü çözülürse, başka bir deyişle canlı olmayan sermayeye (yani emek gücünün kendi üzerine yatırımına) dair her bir teori, sadece hem sömürülen hem de komutaya tabi kılınan bir gerçekliğin gizemlileştirilmesi değil, aynı zamanda özrün saf ve basit biçimde fantezileştirilmesi olduğunu ortaya koyuyorsa, bütün bunlar verili olduğunda bile hiçbiri, sermayenin (ister tekil ister toplumsal olsun) emek sürecinin gereklerine denk düşecek şekilde emek gücünün farklılaş-

tırılmış olduğu ve işlevsel bir yapılanmasına sahip olarak bunu sürdürmek yoluyla komuta etmeye hâlâ ihtiyaç duyduğu gerçeğini değiştirmez. Bir önceki bölümde, kitlesel işçiden toplumsallaşmış emek gücüne geçişteki kapitalist yeniden yapılanmanın bazı temel özelliklerine işaret ettik. Meselenin teorik özünü bir anlığına bu özelliklere geri dönerek anlayabiliriz. Söylediğim gibi, "yetenek" ile "iş" arasındaki gibi böyle dikey farklılaşmalar yok olduğunda (kolektif sermaye ve Devlet komutası) komutanın yatay alanında, emek piyasası üzerinde, emek gücünün toplumsal hareketliliği üzerinde yeni farklılaşmalar geliştirmeye yönelir. Göreli olarak gelişmiş kapitalizmle ilişkili olarak bu alışıldık bir alandır, bu yeni endüstriyel feodalizmin (korporatizm diyeceğimiz) alanıdır. Bu belli güçler dengesi içinden emek gücünün dağılımına göre bir dizi teori gelişir: emek gücünün birincil, ikincil ya da üçüncül olup olmadığına, merkezi ya da çevresel olup olmadığına dair tartışmalar vs. Peki sorunun özü nedir? Toplumsal emek gücü hareketlilik olarak düşünülür ve buna göre düzenlenmesi gerekir. [Kısa bir ara söz: Bu açıdan endüstriyel işgücü hakkındaki bütün statik teoriler –ve 19. yüzyıla ait benzer arkeolojik yapılar- ki bunların aynı zamanda bizim tarafımızdan politik olarak reddedilmesi gerekiyor, bunlar açıkça mantıksal olarak savunulamazdır.]

Ancak toplumsal emek gücü hareketlilik olarak anlaşılır dediğimde ne demek istediğim konusunda daha net olmalıyım. Emek gücü toplumsal, hareketli ve öznel olarak saptanabilirdir demek istiyorum. Kendi toplumsal oluşunda zımni olarak bulunan çelişkilerin ağırlığı altında ezilen kitlesel işçi için sadece bir eğilim olarak söz konusu olan şeyin sermaye tarafından mevcut bir gerçeklik olarak anlaşıldığını demeye çalışıyorum. Ve her şeyin ötesinde sorunun değerlendirme düzeyinde önemli bir dönüşümden bahsediyorum.

Hareketlilik zamandır, zaman içindeki akış ve dolaşımdır. Marksizm kategorilerini işgününün zaman ölçüsü üzerine oturtur. Çok iyi bilinen belli Marksist metinlerde, zaman ölçüsü üzerindeki sözleşme "normal" bir işgününü temeli

olarak varsayacak derecede katı ve sorgulanamaz hale gelir. Şimdi mevcut durumumuzda bunların hiçbirinin izi kalmaz. *Toplumsal emek gücü zamanı*, sadece *üretim zamanı ile yeniden üretim zamanı arasındaki ilişkiyi bir bütün olarak* kendi içinde içerecek kadar değil, aynı zamanda ve her şeyin ötesinde zamanın, emek piyasasının bütün yaşam alanını kapsayacak kadar uzatıldığı bir işgünüdür. *İşgününden emek piyasasına, çalışma saatlerinden emeğin hareketliliğine* bu geçiş, zamana dair iki karşıt anlayışa ters yönde hareket etmek anlamına gelir: sermayenin zaman ölçüsü anlayışına ve *hayatın zamansal aralığı üzerinde işçi sınıfının özgürlüğü anlayışına*. Sermayenin yaşam zamanını soyut emek zamanına indirgeme operasyonu; tamamen antagonistik bir operasyon haline gelir. Sermaye zaman ve gelişime dair kavrayışında, proleter hayatla, toplumsal emek gücünün varoluşunun kendisiyle gerçek bir asimetri ortaya çıkarır. Burada genel olarak komutanın asimetrisinin (devlet teorileri tarafından ortaya çıkarılan asimetri) ve özel olarak sömürü kategorilerini düzenleyen asimetrinin yerinden edildiğini ve proleter varoluşun uzun ve toplumsal zamanı karşısında yeniden şekillendiğini söyleyebiliriz.

Argümanıma devam ederken şu noktayı vurgulamak istiyorum. Nedeni açık. Sömürünün kavramlarının toplumsal alan üzerinde yeniden yerleştirildiği doğruysa ve bu toplumsal alan içinde sömürünün niceliğini ve niteliğini, mutlak artı değeri ve nispi artı değeri normal bir işgününün zaman ölçüsüne indirgemek artık mümkün değilse, *o halde proleter özne antagonistik açıdan, radikal bir alternatif, sermayenin zaman ölçüsüne karşı alternatif bir yaşam zamanı etrafında yeniden doğar.* Ancak argümanlarımızı kitlesel işçinin politik ekonomisinin eleştirisiyle sınırlandırsak bile bu soruyla ilgili yine de pozitif sonuçlar elde edebiliriz. Şöyle ki ikircikli kitlesel işçi kavramı burada yapısal belirsizliğini ve düzensizliğini korur; ikircikliliği kitlesel işçi tarafından yine de içselleştirilmiş bulunan bir tahakküm

sistemi (sermayenin zaman ölçüsü) ile bütün bir yaşam zamanı üzerinden hesaplanan ve öngörülen bir iş perspektifi arasındadır. *Kitlesel işçi ideolojiden etkilenmeye hâlâ açıktır, eylemleri özgürlükten bahsederken hafızası kölelikten gelir.* Kitlesel işçiyi aşan herhangi bir durumun, toplumsallaşmış emek gücü üzerindeki tahakkümün bir yeniden üretimi ve yeniden formülasyonu değil, kitlesel işçi figürü içindeki çelişkili gerilimlerin çözümü ve antagonizmanın yeni bir biçim içinde gerçekleşmesi anlamına gelmesi gerektiği oranda; toplumsal emek gücü boyutunu ortaya çıkararak kitlesel işçinin mücadelelerini öngören ve daha ustaca davranarak üstün gelen kapitalist yeniden yapılanma; bu noktada belirleyici bir çelişkiye varır.

Toplumsal İşçi

İsterseniz antagonizmanın bu düzeyde nasıl öznelleşmiş hale geldiğini tanımlayalım ve toplumsal emek gücüne "toplumsal işçi" diyelim. Bu şekilde, açıkça belli bir metodolojik farklılık ortaya koyuyoruz. Bu, her koşulda kitlesel işçi teorisinin daha erken evrelerinde geliştirilenlerden ve bu teorinin olgunlaşması için uygun görülen metodolojilerden farklı bir pozisyondur. Bu spesifiklik ve farklılık bu noktada ortaya çıkan antagonizmanın niteliğinde yatar. Başka bir deyişle, bu soyut, toplumsal ve hareketli emek gücü (kapitalist komutanın zaman ölçümüne indirgenemez olan) kendi zaman kavramı, kendine ait zamansal bir kuruluş etrafında kendini öznelleştirdiği oranda *indirgenemez bir antagonizmaya* yol açar. Yani sadece değişken sermaye olarak düşünülen emek gücüne ve değerin teorik diyalektiğine (hepsi de mükemmel derecede açıktırlar) değil, aynı zamanda ve her şeyin ötesinde sınıfsal bir bakış açısından kitlesel işçinin tarihsel deneyimiyle iç içe bir tasvir olarak geliştirilen, *bileşim/yeniden yapılanma/yeniden bileşimin çok daha gelişmiş bir diyalektiğine indirgenemez bir antagonizma.*

Gerçekte bu tasvir, daha geliştirilmiş versiyonlarında, sermayenin zaman ölçüsü kavramı üzerine modellenmiş bir işgünü kavramını sürdürdü. Ancak bütün bir hayat üretime dönüştüğünde, sermayenin zamanı yalnızca doğrudan komuta ettiğini ölçer ve toplumsallaşmış emek gücü, bir yaşam alternatifi önerdiği ve böylece hem bugün hem de yarın kendi varoluşu için farklı bir zaman tasarlayabildiği ölçüde kendini komutadan kurtarmaya yönelir. Bütün bir yaşam zamanı üretim zamanına dönüştüğünde kim kimi ölçer? Zaman ve yaşam kavramları, gittikçe daha derinden ve katı biçimde yapısal hale gelen bir ayrım içinde doğrudan çelişkiye düşer. Ancak bütün bunlara sonraki bölümde geri dönelim.

Kitlesel işçinin politik ekonomisinin elçştirisine geri dönelim. Kendimi tekrar etmek pahasına bu kategorinin hem önemini hem de ikircikliliğini yine vurgulamalıyım. Bu kategorinin önemi, kitlesel işçinin tarihsel olarak ortaya çıkışıyla emek gücü kavramının kendisini kuramsal zorla -ancak değişken- sermayenin bir bileşeni olma kaderinden kurtarmasında yatar. Ama kendini bağımsız bir değişken olarak ortaya çıkarma eyleminde (ve durmaksızın mücadeleleri takip eden, uyarlayan ve yeniden oluşturan kapitalist yeniden yapılanmayla çatışırken) kitlesel işçinin kurucu etkinliği -her ne kadar üretimin tam bir toplumsallaşması içinde hareket ediyor olsa da- yeterli bir olgunluk düzeyine ulaşamadı. Bu durum; güçlü ikircikliklere, 1970'lerde bir alaşıma, belli bir derece politik gerilemeye neden oldu: kitlesel işçinin belli bir kesiminin ortak etkinliği, sınıf içindeki yeni bölünmeler vs. Ancak toplumsal işçinin yeni bir güç ve *toplumsal emek gücünün öznel bir niteliği* olarak belirleyiciliğinin ortaya çıktığı nokta budur. Toplumsal işçi kitlesel işçide bir eğilim olarak bulunan dinamiği tamamladı ve sonuçlandırdı, *bağımsız değişkeni salt bağımsızlığa dönüştürdü.* Sermayenin toplumsal emeğe ilişkin olarak işlettiği gerçek boyunduruğun ritimleri tarafından belirlenen bir hızla gelişti. Gerçek boyunduruk

ilerledikçe toplumsal işçi çözülemez bir antagonizma olarak hayat buldu. Hayat anlayışlarına, zamanın özgürleşmesine ve böylelikle tamamen alternatif zamansal-mekânsal koşullar yaratmaya ilişkin olarak antagonizma. Bir tür önsel (*a priori*) özgürleşme.

Ancak bu argümana devam etmeden önce, bu durumda bir gizemlileştirme işlevine dönüşen teorideki görünür bir paradoksa işaret edeyim. Bugünkü politik tartışmalarda oldukça güncel olan postmodern (ya da post-kapitalist) kavramlar içinde, *boyunduruk süreci doğrusallık* ve felaket kavramlarıyla ele alınıyor. Bazı durumlarda bu kavramlar -daha gelişkin biçimlerde, bazen tamamen açıktan ve sosyalist gündelik dil içinde- Marx'ta da bulunabilir. Boyunduruk bir sistem, sermayenin toplumsal tahakküm içinde gerçekleşen emek gücü, antagonizmanın doğrultusu olarak verilidir ve dolayısıyla antagonizma ütopik ve yıkıcı bir alternatif olarak düşünülür. Böyle pozisyonlar oldukça yaygındır ve bazen kitlesel işçi teorisinin savunucularını da içerir. Eğilim ve nesnelliği vurgulayıp antagonizma ve öznelliği yok ederek, postmodernizm teorileriyle flört eden bu işçici teorilerde işçiciliğin harakiri yaptığı söylenebilir. Bu paradoks aynı zamanda, bu gizemlileştirme derinden ve onarılamaz biçimde yanlış savunulmasına rağmen Marx'ın düşüncesine (ve ister yayımlanmamış altıncı bölümde ya da bundan bir hayli önce *Grundrisse*'deki Makine Üzerine Bölüm'de olsun [ki bunlar birbirlerini tamamlayan metinler olarak görülmeli] gerçek boyunduruğu tanımladığı noktaya kadar süren ve düşüncesinin içinde akan ciddi gerilimlere) sadık kalınıyormuş gibi bir *görüntüden* kaynaklanır. Aslında Marx'ın odağı her zaman antagonizmanın gerçekliği ve belirliliğidir. Marx'ın da tarif etmiş olduğu (ancak sadece bölüm bölüm ve daha önce söylediğim gibi daha ziyade bütün bir argümanın antagonistik ruhuna tabi kılınmış bir şekilde) sermayenin teorik eğilimi, bazen bu eleştiriyi kabul eder ve daha banal gizemlileştirmelerden kaçınır. Yine

de son noktasına kadar götürüldüğünde, bu antagonizma anlayışından en çok alabileceğimiz şey onu *dışsal bir biçim* içinde görmektir: felaket. Ancak bizim görevimiz, Marx'ın ötesine geçerken antagonizmayı içe dönük biçimde, aynı zamanda gerçek boyunduruk düzeyinde anlamaktır. Bununla şunu demek istiyorum: Emeğin gerçek boyunduruğu sermayenin krizinin bir biçimidir. Emeğin gerçek boyunduruğunu kriz olarak anlamak, komünizm adına, Marx'ın ötesine geçtikçe yedekteki keşiflerden biridir. Ancak bu yetmez. Postmodern ideolojileri reddedişimizde (elbette analitik etkililiklerini inkâr etmeden) 1960'lardan beri süregelen İtalyan hareketinin kuramsal tarihinin başka bir unsurunu geri alırız. Şöyle ki kitlesel işçinin ikircikli teorisi ve metodolojisi, bugün toplumsal işçinin reddettiği bir değer diyalektiğini içerimlerken buna aynı zamanda, artık toplumsal işçinin kendi onuru ve özü olarak yaşadığı, içkin bir yıkıcı pratik etkinlik, kendini değerli kılan bir bağımsızlık (otonomi) eklemlenmiş durumdaydı. Kriz felsefecisi Massimo Cacclari'nin haykırdığı gibi:

> "Krizin olduğu yerde diyalektik yoktur. Kriz diyalektiğin bir biçimi değildir. Ya da daha ziyade kriz sadece kendi aşması içinde -bir *Aufhebung*- biçiminde diyalektikleştirilebilir." (M. Cacclari, *Krisis*, Feltrinelli, Milano, 1978)

Toplumsal işçi hayır yanıtını verir; burada hiçbir Aufhebung söz konusu olamaz. Çünkü burada çatışma *farklı özneler* arasındadır.

Biçimsel boyunduruktan gerçek boyunduruğa geçerken, sermaye engelleri aşar, emeğin sürekli, uzun dönemli ve ilerlemeci bir toplumsallaşması açısından –giderek daha yüksek yoğunluk ve potansiyel düzeylerinde sınıf bileşimleri arasındaki geçiş açısından- işçi sınıfının sürekli olarak emek gücüne indirgendiğini görür. *Boyunduruk tamamen*

gerçekleştiğinde, olası tek gelişme toplumsallaşmış emek gücünün toplumsal işçiye, yeni sınıf öznesine geçiştir. Kitlesel işçi geleneği ve teorisi bizi yeni bir tanıma yönlendirmekte hâlâ yardımcı olabilir.

4. Politik Bir Emek Gücü Kavrayışı: Proletarya ve Bazı Sorunlar

Bu noktaya gelmiş olduğumuza göre artık kısmi bir sonuca ulaşmamıza ve yeni sorunlar öne sürmemize yardım edecek bazı temel metodolojik varsayımların bir özetine girişebiliriz. Başlangıç olarak, değişken sermayeye dönüşme eğilimi (başka bir deyişle, organik sermayenin değişken kısmı) ile işçi sınıfına dönüşme eğilimi (başka bir deyişle, dışarıdan türeyen bilinç için yeni bir havuz, yeni bir Aristotelesçi synolusun özü) arasındaki ikiliğe sıkıştırılmış, belirsiz ve uçucu bir öz olarak düşünülen herhangi bir emek gücü teorisini mantıksal olarak savunulamaz buluyorum. Hem soyut hem de manipülasyona açık olan, emek gücünün bu araçsal ve salt mantıki tanımı, tarihsel olarak konuşmak gerekirse, en azından üç eş zamanlı ve bağlantılı süreç (basitleştirerek söylüyorum) yoluyla ilerlemeci bir şekilde olumsuzlanmıştır. Birinci süreç, emek gücünün sermayenin yapısıyla olan ilişkisini olağanüstü boyutlarda içselleştirirken aynı anda birey işçi tarafından yapılan iş ile ulaşılan üretkenlik düzeyi arasındaki ilişki açısından bütün oransallık ölçüsünü yok eden, *sermayenin organik bileşimindeki ilerlemedir.* Bireysel emek güçlerinin bir çeşitliliği olarak emek piyasasında temsil edilen haliyle emek gücü, artık sadece tamamen marjinal bir fenomen olarak düşünülebilir.

Sermayenin organik bileşiminin gelişimini tek bir şirketin alanının ötesine taşıyarak ve bunun fenomonolojik görünümünün ötesine geçerek *resmi emeğin kolektif sermayenin boyunduruğu altına alınmasının gerçekleşmesi* bağ-

lamında gören ikinci süreç, emek gücünün toplumsal bir mahiyeti olduğunu göstermiştir. Bireysel bağlamda marjinalleştirilmiş olan, toplumsal düzeyde, hareketliliğe, soyut emeğin eşdeğerliliğine, artık üretimin zorunlu koşulu haline gelmiş olan genel toplumsal bilgiyi içeren küresel potansiyelliğe dönüşür.

Bireysel marjinalleşme ve kolektif toplumsallaşmayla el ele giden üçüncü süreç, a) emek gücünün meta olarak kullanılmasının reddi ile (bunu bireysel marjinalleşme ve "meslek" ile "yetenek" arasındaki her türlü ilişkinin çökmesinin bir etkisi olarak görüyorum) b) bu sınıfsal davranış tarzının toplumsallaşmasını buluşturmuştur. Bunu bir "üçüncü süreç" olarak adlandırıyor ve hem yaratıcı hem de kavramsal olarak oldukça zengin buluyorum, çünkü *bireysel marjinalleşmenin kolektif toplumsallaşmayla bir araya gelişi* sadece bir eklenme süreci değildir. Daha ziyade bu, hem maddi unsurları birleştiren hem de aynı zamanda öznelleşen tarihsel bir süreçtir, bunun anlamı tarihsel deneyimin geri döndürülemez niteliklere, ikinci bir doğaya dönüşmesidir. Bu sürecin doğuşuyla *yeni öznel güçler görünür hale gelir.* Bu süreçlerin sonucunda, emek gücünün, sermayenin toplumsal emeği boyunduruk altına almasının bu düzeyinde, kendisini değişen sermayenin bir işlevi olmak ile işçi sınıfına dönüşmek arasında asılı kalmış, ara düzeydeki bir şey olarak sunmak bir yana, artık kendini *toplumsal bir özne*, meta olmayı reddedişini toplumsal düzeyde içselleştirmiş olan bir özne olarak sunduğu belirginleşir.

Politik ve toplumsal düzeyde bu özne, kendi "varoluşunun" yapıları içinde bilincin tam bir maddileşmesini ortaya koyar. Başka bir deyişle sınıf bilinci ne dışarıdan ne de uzaktan gelir. Bunun sınıf bileşimine tamamen içsel, bu bileşimin bir olgusu ve konusu olarak görülmesi gerekir. Köken olarak kitlesel işçi analizi yoluyla -emek gücünün doğasındaki değişiklikleri sınıflandırmanın bir aracı ve bu değişimlerin salt mantıksal ve ekonometrik olarak nitelendirilmesinin bir eleştirisi olarak- gelişti-

rilmiş olan sınıf bileşimi kavramı artık emek gücünün tarihsel ve politik, öznel ve toplumsal bir tanımı olarak güncellenebilir. Bu bakış açısıyla, kitlesel işçinin analizi yoluyla gelişen teorik akımın önemini ve her şeyin ötesinde bu sınıf öncülerinin özgün antagonistik öznelliklerinin, mücadeleleri sayesinde, ilk teorik kavramsallaştırmanın sınırlarının ötesine geçilmesine ve aşılmasına nasıl katkı sunduklarını takdir edebiliriz. Bana öyle görünüyor ki mitsel *proletarya* kavramına tarihsel bir boyut kazandırılmış ve bu kavram bu teorik yaklaşımın gelişimiyle özgün bir maddi gerçeklik olarak kurulmuştur.

Bundan pek çok temel sonuç çıkarılabilir. Birincisi, emek hareketinin gelenekleri içinde bulunan belli kavramların ve pratiklerin *gizemliliklerinden arındırılmaları.* İkincisi, bana göre, tamamen teorik düzeyde, başka bir deyişle *iş* ve *komünizm* kavramsallaştırmalarımızla ilgili çok önemli sonuçlar (özellikle de sorunlar) ortaya çıkar. Üçüncüsü, ki önemleri küçümsenmemelidir, *yönteme dair bulgular* elde ederiz.

Önce birinci noktayı alalım. Politik bir gerçeklik olarak var olan bu toplumsal emek-gücü, bu toplumsal işçi, bu proletarya; hem derinleşerek hem de yaygınlaşarak pek çok boyut kazanır ve *pek çok kategoriyi kullanışsız hale getirir.* Başka bir deyişle (gerçek boyunduruk altındaki) proleter antagonizma kendini bir yandan (derinleşme bağlamında) erişilen ihtiyaçlar düzeyinin geri döndürülemezliği, bir yandan da (yaygınlaşma bağlamında) bir eylem potansiyelliği, eylemini bütün bir işgünü süresi boyunca yayabilme kapasitesi olarak ortaya koyar. Daha sıkı bir kavramsal tanım istiyorsak, bu toplumsal emek gücünün sadece a) kapitalizmin onu bir meta, sömürü için kapitalist komutanın değişken bir bileşeni olarak düşünme olanağını yok etmekle kalmadığını b) aynı zamanda *kapitalizmi gerekli emeği ücretli emekçiye ve artı değeri (mutlak ya da nispi) kâra dönüştürme olanağından tamamen yoksun bıraktığını* görmeliyiz. Elbette kâr ve ücret varlığını sürdürmeye devam ediyor, ancak sadece belli bir güç ilişki-

si, artık işgününün gerekli emek zaman, artı emek zaman ve boş zaman ya da yeniden üretim zamanı olarak üçe bölünmesini kabul etmeyen bir güçler ilişkisi tarafından düzenlenen büyüklükler olarak. Şimdi artık hem toplumsal hem de öznel olan, işgününün değere dayalı olarak bölünmesinin, sermayenin işgünü içinde emek gücünün sürekli akışına karşı ve bunun üzerinde dayatmakta başarılı olabileceği ya da olmayabileceği bir komuta sistemi olduğunu gören emek gücüne sahibiz. *Artı değerin elde edilebilmesinin koşulları artık sadece genel bir toplumsal ilişkinin köklerinde bulunuyor.* Kâr ve ücret, artık toplum içindeki komuta ilişkisinin özgün bir asimetrisi dışında hiçbir sömürü mekanizmasıyla ilişkisi olmayan, bir değer içeriğinin farklı biçimleri haline gelir. Sermaye bir ortalama, bir komuta aracı olarak kâr biçimi ve tözüne sahiptir; emek gücü ise ücret biçimine ve tözüne sahiptir. Ancak bu ikisi arasında "doğal bir oranın" söz konusu olduğundan hiçbir şekilde bahsedilemez. Başka bir deyişle, bu kavramların Marksist kökenini ayırt eden dönüşüm ve dolayım mekanizması en olgun noktasına ulaşmıştır. Sömürü komutaya dayanır. Özgürleşme için kavga veren toplumsal öznelerin antagonizmasına karşı uygulanan şiddettir.

Sonuç olarak, emek gücünün piyasalaştırılması sadece dalkavukların ve asalakların işi değildir, emek gücünün piyasalaştırılması bugün tamamen politik bir operasyona dönüşmüştür. Bu, Marx'ın kapitalizmin sınırsız işgününe eğilimi ile proletaryanın emek gücü sunumunu sınırlandırma (mümkünse ortadan kaldırma) eğilimi arasındaki "savaşını" yaygınlaştırmayı ve bu "savaşı" (üretim ve yeniden üretim sürecindeki) somut emek sürecinden komutanın örgütlenmesinin bütün bir senaryosuna, başka bir deyişle ekonominin yönetimi, emek piyasasının yönetimi, kamu harcamasına vs. dair politik ve resmi biçimlere kadar uzanan resmileştirilmiş ve uygulanabilir politik prosedürlere dönüştürmeyi içerir. İşte emek gücünün piyasalaştırılmasındaki başarı sadece bu politik boyut açısından ölçülebilir.

Bütün bunlar, verili gelişme düzeyimizde sermayenin içindeki/karşısındaki emek gücüne dair eski diyalektiğin (*la dialectics della forza lavaro*) sonunun geldiğini, kullanışsız kaldığını ve sadece arkeolojik bir ilgiye konu olabileceğini söylemenin başka bir yoludur. Eğer hâlâ gerçek bir müzakere ya da pazarlık söz konusu ise bu, sendika pazarlığı biçimleri ya da böylesi antika pratikler tarafından içerilemez. Başka bir deyişle şimdi *iktidarın ikiliği norm haline gelmiştir.* İşgünü sadece eski birlik, aşkınlık ve denge diyalektiğinin kullanışsız hale geldiği, aktif bir iktidar ikiliği açısından tanımlanabilir. Bu noktaya işaret ederken, sadece bir örnek olarak geleneksel emek hareketinin en normal, gündelik ve en açık kurumsal biçiminin, yani sendikanın elverişsiz ve yetersiz oluşuna gönderme yapmak benim için kâfi.

Yeniden keşfedilen ve yeniden kurulan proletarya kavramımızın gizemlileştirilmesi potansiyeli ile ilgili olarak daha da tehlikeli olan şey, (doğudaki tarihsel "reel sosyalizm" deneyimi düşünüldüğünde her ne kadar daha etkisiz olsalar da) emek gücünü sınıf bilincine götürülebilecek bir madde olarak alan ideolojilerdir. Emek gücü neye dönüştürülecek? Sömürülen emeği mistik bir "politik bilincin", başka bir deyişle öncü temsilcilerinin sihirli eli yoluyla özgürleşmiş emeğe dönüştürmek. Gerçekte ne değişti? Hiçbir şey, sadece kelimeler. Emek diyalektiği burada mükemmel işler. "Emek" sözcüğü sermaye sözcüğünün yerini alır, sistem ise aynı kalır. İşgününe dokunulmaz. Zaman ölçüsü komutanın ve parçalanmanın/bölmenin düzenleyici işlevi olmayı sürdürür. Hayır, yeni proletarya kavramı (hatta eskisi bile) bu gizemlileştirmeyi kabul edemez. Gerçek olan şu ki proletaryanın bakış açısından, gerçek boyunduruk süreci, işçi sınıfının bileşiminde öylesine kitlesel bir yoğunlaşmaya ve potansiyelinin öylesine yaygınlaşmasına neden olur ki varlık ve bilinç arasında herhangi bir ikiliğe, bunun içindeki tekil niteliklerin herhangi bir şekilde soyutlanmasına izin vermez. Proletarya doğrudan toplumsal bütün bir işgünü süresine müdahale eder. Üretim

ve yeniden üretim artık paraleldir ve eşit düzeyde emek gücünün gerçekliğine uygun hareket alanlarıdır. Bilinç tamamen emek gücünün maddi yapısının içindeki ve bu yapıya ilişkin bir niteliktir.

Şimdi artık işe, emeğe bakalım. Burada toplumsal emek gücüne, bunun bileşimine (başka bir deyişle toplumsal işçiye) dair politik kavrayışımızdan çıkan ikinci sonuçlar dizisine geliyoruz. Emek sermayenin özüdür. Her zaman böyle olmuştur. İnsan üretken etkinlik olduğu sürece insanın da özüdür. Ancak insan özü sadece bir rüya iken sermaye gerçektir. *Emeğin sermayenin somutluğuna yaklaşan tek insani özü işin reddidir.* Ya da daha ziyade sermaye açısından salt olumsuz olan bir üretkenliktir, çünkü üretimin olmazsa olmaz bir koşulu olmasına rağmen sermaye onu azaltmak ister ve insan doğasının bir özü olduğu sürece de onu üretimden dışlamak ister. Proleter bir gerçeklik olarak ortaya konduğunda insan emeği, kapitalist üretimdeki olumsuz bir unsurdur. Elbette sadece emeğin ürettiğini söylemek doğrudur. Ancak patronların sadece emek tamamen kontrolleri altında olduğunda üretimden memnun oldukları da doğrudur. Komuta sadisttir, insan emeğini gerektirir, ancak sadece sonrasında onu yadsımak ve etkisizleştirmek için. Bu süreç geçmişte kapitalist tahakkümün demir kılıcı olarak işledi, *ancak emek gücü kendisini toplumsal bir özne olarak sunasıya kadar ve sunmadığı sürece.* Başka bir deyişle burada proleter öznenin bileşiminin yoğunluğu ve yaygınlığının içinde öylesine *geniş boyutlara sahip, olumsuz bir emek biçimine tanık oluruz ki ve bu emek biçimi öylesine eklemlenmiştir ki bu durum "olumsuz" tanımının kendisini sorunsal hale getirir.* Buna çoğu zaman "alternatif", "kendini değerli kılan" vs. deriz. Ancak kriz diliyle flört etmek için değil, sadece bu emeğe özgürleşmiş emek (yani tamamen olumlu bir emek) deme *gücünü* kendimde bulamadığım için, buna "olumsuz emek" demeye devam etmeyi tercih ediyorum. Sermaye içinde içerilmiş olduğu sürece herhan-

gi bir işi "olumlu" olarak tanımlamak zordur, aynısı içinde taşıdığı ölüm ve acı boyutu için de geçerlidir. İşçi sınıfını ve proleter işi "olumlu" ve toplumsal olarak yararlı sayabilmemiz için buna gücümüzün yetmesi gerekir, bütün bir karmaşıklığı içinde proleter özne kendi alternatif üretim biçiminin nüvelerini ortaya koyabilmelidir. Bu öznenin kendi üretici potansiyelinin nasıl açığa çıkabileceğine dair bir bakışa ihtiyacımız olacaktır. Şimdiye kadar üretim alanındaki proletaryanın sadece belli kesimleri –feminist hareket bunların başında geliyor- proleter, alternatif ve devrimci olabilecek iş biçimlerinin olumlu bir imgesini üretebileceklerini gösterdi. Ancak bunu telaffuz edememiz zorunlu olarak var olmadığı anlamına gelmez. Bu proletarya arasında bir fısıltı olarak dolaşır. Olumsuz iş, gündelik hayatın fısıltıları ve mücadelenin gürültüsü ve bağrışları arasında, genel bir ifade biçimi kazanmaya başlıyor. Bence burada özellikle vurgulanması gereken *olumsuz işin maddi doğası, kurumsallığıdır.* Proletarya kavramı kurumsal bir gerçeklik haline geliyor. Pratik bir ortaya çıkış, ölü değil, canlı. Farklı bir zaman kavrayışı. Tamamen yapay bu ikinci doğa içinde tutulan bir evrensellik (etimolojik terimlerle *verum ipsum factum*[5]). Dolayısıyla düzen ve kendi değerlerinin sistemleştirilmesinin arayışında olan bir kurumsalcılık. Bu deneyimin düzeyleri ve yönleri gerçekten bini aşar. Ancak hepsi de özgürlüklerinin uzanabildiği yere, genişliklerine göre artan, merkeze doğru bir itkiye sahiptir. Eğer "komünizm" sözcüğünü günümüzün diline çevirecek olsak belki de bu proleter kurumsalcılığı güçlendirmek ve sağlamlaştırmak, bunun potansiyel içeriğini geliştirmek anlamına gelir.

Ancak şu an hâlâ netleştirme, araştırma ve mücadele için uzun bir döneme ihtiyacımız var. Yöntem taktiksel olarak kalır. *Proleter özneyi gerçek boyunduruk için-*

[5] [Lat.] Doğruluk yapılmış olanla aynı şeydir. (ç.n.)

deki antagonizma olarak tanımlayışımızdan metodolojik sonuçlar çıkar ve bunlar her şeyin ötesinde kitlesel işçiden toplumsal emek gücüne, toplumsal işçiye geçişin çeşitli yönlerine dair anlayışımızdan kaynaklanır. Bu geçiş içinde, kapitalist gelişimin düzenleyici ilkelerinin (piyasa, değer, üretim ve yeniden üretim arasındaki bölünme vs.) çöküşüyle eşzamanlı olarak sadece gelişimin bütün bir tasarımına değil, aynı zamanda ve özellikle de bunun kategorilerine ve normlarına dair homojen/birleşik herhangi bir belirlenimin imkânsızlığı açığa çıkar. Emek gücü kavramı toplumsallaşmış ve öznelleşmiş bir sınıf bileşimi içinde gerçekleştiğinde –ve bu kesinlikle sermaye açısından birliğin en yüksek noktasında (gerçek boyunduruk) gerçekleşir– bilimsel argümanın bütün kurulu koşulları çöker. Bunların önü tıkanmış olur, birlik ve aşkınlığa dair eski diyalektik mantık açısından kesinlikle onarılamaz hale gelirler. Herhangi bir bilimsel kategorinin ister mantıkta, etikte, politikada ya da politik ekonomide olsun kendisini bir norm olarak kurabilmesinin tek yolu ancak *müzakere edilmiş bir çözümdür*, yani insan bilimlerinde, gönüllü bir anlaşmanın uğrağı olarak, birbirine karşıt güçlerin resmileştirilmesi ve dengelenmesidir. Burada bilimsel normların eski kavranışını tanımlayan hiçbir şeyin söz konusu olmadığı açıktır. Aksine elimizde olan sadece sınıf bileşiminin gelişiminin, *sürekli kriz içinde gerçekleşen sermayeye boyunduruğunun* neden olduğu mantıksal sonuçlardır. Bize sunulan ise sermayenin boyunduruğu altındaki işe karşı hareket eden kurumsallaşmış bir karşı-güç olarak olumsuz emeğin olumlu ortaya çıkışıdır. Sermayenin boyunduruğu altındaki emek bir birlik, komuta ve bunun aşkınlığının mantığına denk düşerken *olumsuz emek bunun yerine farklılık üzerine dayalı bir mantık*, tamamen bu farklılık içinde ve bunun içinden gelişerek işleyen bir mantık üretir. Ayrı bir mahiyete sahip emek gücünün şimdi almış olduğu kurumsal biçimler aynı zamanda, ekonomi ve politikanın mevcut çerçevesiyle, ser-

maye ve devletle ilişkili olarak kurumsallığının çözülmesini de ifade eder. Bu ilişki kesinlikle olumsuz bir ilişkidir ve olumsuz emek bunu sisteme dayatma gücüne ve olanağına sahip olduğu oranda geriye kalan birleştirici tek mantık bir ikilik, iki taraflılık mantığıdır; geçici, salt benzerliğe indirgenmiş bir mantık. Gerçekte bu mantık; bütün rasyonelliğin ve anlaşılabilirliğin referans noktasının hızla bütünüyle toplumsallaşmış emek gücüne, yeni sınıfsal özneye, toplumsal işçiye doğru kaydığı tarihsel bir kriz aşamasındaki bir uğrağı ifade edebilir sadece. Böylelikle bir taslak içinde emek gücünün toplumsal bir özneye dönüşümünün bazı yönlerinin üzerinden geçmiş olduk. Bu dönüşüme dair, kitlesel işçiden ve kitlesel işçinin mücadele tarihinden başlamak üzere, çok zengin bir fenomonoloji sunulabilir. Böylesi bir açıklama burada ana hatlarını verdiğimiz teorik ve metodolojik varsayımları doğrulayacaktır.

Ancak sonuç olarak, şimdiye kadarki kısmın analizin sadece yarısını oluşturduğunu vurgulamalıyım. Çünkü sermaye ilişkisiyle ilgili her bilimsel kategorinin artık sadece *ikici bir matris* içinde anlaşılabileceği doğru ise, daha üst bir mantıksal sorun ortaya çıkar: sınıfsal öznenin bu dönüşümünün biçimlerinin çeşitliliği ve hareketliği ile bu çeşitliliğin emek gücüne dair yetkin bir politik kavrayış içinde nasıl anlaşılabileceği sorusu. Başka bir deyişle, çoklu matrisleriyle beraber proletaryanın yeni kurumsalcılığının teorisini nasıl geliştirebiliriz?

Virtüözlük ve Devrim: Çıkışın Politik Teorisi

Paolo Virno

Eylem, İş, Zekâ

Bugün hiçbir şey, eylemenin ne anlama geldiği sorusu kadar esrarengiz görünmüyor. Bu mesele hem esrarengiz hem de ulaşılamaz -cennet katında da denilebilir- görünüyor. Eğer hiç kimse bana politik eylemin ne olduğunu sormazsa biliyor görünürüm, ama eğer soran birine bunu açıklamak zorundaysam bu varsayılan bilgi tutarsızlığa uçar gider. Ve yine de insanların gündelik konuşmalarında eylemden daha aşina olan başka hangi kavram var? Neden açık olan gizliliğe bürünmüş? Neden bu, bu kadar şaşırtıcı? Yanıt hazır cevapların alışılmış aleminde, halihazırdaki güç dengesi, geçmiş yenilgilerin süregiden yankısında, postmodern ideolojinin sonu gelmez bir biçimde kışkırttığı vazgeçişlerde bulunamaz. Bunların hepsi bir önem taşır elbette, ancak kendi içlerinde hiçbir şeyi açıklamazlar. Hatta kafa karıştırırlar, çünkü sonunda her şeyin eskiden olduğu haline geri döneceği karanlık bir tünelin içinden geçtiğimize dair bir inancı körüklerler. Durum bu değildir. Söz konusu olan şu ki eylemin

felci, güncel deneyimin temel yönleriyle ilgilidir. Bu temel yönlerin talihsiz bir sapmadan ziyade, kaçınılmaz bir sahne arkası (uygun ortam) olduğunun bilgisi içinde, kazıp ortaya çıkaracağımız yer tam da burasıdır. Büyüyü bozabilmek için, eylemin tam da bugün tıkanmasına neden olan şeyden beslenebilmesinin önünü açacak bir eylem modelini ayrıntılandırmaya ihtiyacımız var. Yasaklamanın kendisinin bir *laissez-passere*[1] dönüştürülmesi zorunludur.

Uzun bir düşünce tarihi geleneğine göre, politik eylem alanı, kesin olarak iki sınırla uygun olarak tanımlanabilir. İlki emekle, onun suskun ve araçsal karakteriyle, onu tekrarlı ve tahmin edilebilir bir süreç olarak anlayan otomatizm ile ilgilidir. İkincisi salt düşünceyle, bu düşüncenin eyleminin yalnız ve görünmez niteliği ile ilgilidir. Politik eylem, müdahale alanının doğal materyaller değil, toplumsal ilişkiler olması bakımından emekten farklıdır. Atfedildiği bağlamı doldurmak için yeni nesneler yaratmaktan ziyade, bu bağlamı değiştirir. Entelektüel düşünmeden farklı olarak eylem toplumsaldır, dışa vurmaya, olumsallığa ve çokluğun hummalı faaliyetine uydurulmuştur. Bu, uzun geleneğin bize öğrettiği şeydir. Ancak bu tanımla ister istemez daha fazla ilerleyemeyiz. Zekâ, iş ve eylemi (ya da isterseniz kuram, poiesis[2] ve praksis) birbirinden ayıran alışıldık sınırlar geri çekildi ve her yerde akınların ve kesişmelerin işaretlerini görüyoruz.

İlerleyen sayfalarda, işin ilk olarak politik eylemin ayırt edici özelliklerini massettiğini ve ikinci olarak ise bu ilhakın üretimin modern biçimleri ile toplumsallaşmış -diğer bir deyişle görüngüler dünyasında birdenbire görünür hale gelmiş- olan zekâ arasındaki iç içe geçişle mümkün olabildiğini öne süreceğim. Son olarak, eylemin tutulmasına sebep

[1] [Fr.] Bırakınız geçsinler. (ç.n.)

[2] [Yun.] Bilgiyle yapma, yaratma, imal etme. (ç.n.)

olan şey, işin "genel zekâyla" (*general intellect*) ya da Marx'a göre "toplumsal yaşam sürecinin kendisi" üzerinde biçimini damgalayan "genel toplumsal bilgi" ile sembiyozu olmuştur.[3] Birincisi, *nous*'un –ya da genel zekânın maddi potansiyelliğinin *(potenza)*- toplumsal ve dünyevi karakteri; politik praksisin ve onun belirgin sorunlarının –iktidar, yönetim, demokrasi, şiddet ve benzeri- yeniden tanımlanmasında başlangıç noktamız olmalıdır. Kısacası zekâ ile eylem arasındaki birleşme, zekâ ile iş arasındaki birleşmeye karşı konulur. İkincisi, bilgi ve üretim arasındaki sembiyoz, herhangi bir devlete itaat antlaşmasına aşırı, kural dışı ama yine de mamur bir meşruiyet sağlarken, genel zekâ ve politik eylem arasındaki iç içe geçiş, devlet-dışı (*nonstate*) bir kamusal alan olanağının gözümüze çarpmasını mümkün kılar.

İş Olmadan Etkinlik

Her zaman müphem olan iş ile eylem arasındaki ayırıcı sınır, şimdi tamamen gözden kayboldu. Burada görüşlerinin doğruluğunu tartışacağım Hannah Arendt'e göre bu melezleşme, modern politik praksisin iş modelini içselleştirmesinden ve giderek ("ürünü" sırasıyla tarih, devlet, parti ve benzeri olan) bir yapma süreci gibi görünmesinden kaynaklanır.[4] Ancak bu tespit, ters çevrilip ayakları üstüne oturtul-

---

[3] Pasajın tam hali: "Sabit sermayenin gelişim düzeyi genel toplumsal bilginin ne dereceye kadar *dolaysız bir üretici güç* haline geldiğini ve dolayısıyla toplumsal yaşam sürecinin koşullarının kendisinin ne dereceye kadar genel zekânın kontrolü altına girdiğini ve buna göre dönüştüğünü gösterir. Toplumun üretici güçlerinin, sadece bilgi biçiminde değil, aynı zamanda toplumsal pratiğin, gerçek yaşam sürecinin doğrudan araçları olarak ne dereceye kadar üretildiğini gösterir." Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, çev. Martin Nicolaus (New York: Random House, 1973), 706.

[4] Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), özellikle "The Traditional Substitution of Making for Acting," 220-30. [*İnsanlık Durumu*, çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 1994).

malı. Burada önemli olan politik eylemin bir üretim biçimi olarak anlaşılabileceği değil, üretimin kendi içinde eylemin birçok ayrıcalıklarını içerdiğidir. Post-Fordist dönemde iş eylemin birçok özelliğini aldı; öngörülemezlik, yeni bir şeye başlama becerisi, dilsel "performanslar" ve alternatif olanaklar içinde dolaşabilme becerisi. Tüm bunların sadece kaçınılmaz bir sonucu var. "Eyleme ilişkin" özelliklerle yüklenmiş bir iş açısından, Eyleme geçiş; yetersiz kalan ya da en iyi durumda lüzumsuz bir surete benzer bir şey olarak görünür. Çoğunlukla ise yetersiz kalır gibi görünür. Basit bir araç-amaç mantığına göre yapılanışı içinde politika, iletişimsel bir ağ ve bugünkü üretim süreci içinde bulunandan daha zayıf ve fakir olan bilişsel bir içerik sunar. Eylem işten daha az karmaşık ya da ona çok benzer görünür ve her iki durumda da çok arzu edilir görünmez.

"Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları"nda (ama aynı zamanda neredeyse aynı sözcüklerle *Artı Değer Kuramları*'nda) Marx entelektüel emeği analiz eder ve iki temel tür ayırt eder. Bir yandan sonucunda "örneğin kitaplar, tablolar ve mesleki olarak bu işi yapan sanatçıların sanatsal başarılarından ayrı olarak bütün sanat eserleri gibi...üreticisinden ayrı olarak var olan metalar" çıkan maddi olmayan etkinlik vardır. Öte yandan Marx "ürünün üretme eyleminden ayrı olmadığı" etkinlikleri, diğer bir deyişle kendi dışında ve ötesinde var olan bitirilmiş bir işte nesnelleştirilmeksizin, tamamlanmalarını kendilerinde bulan etkinlikleri tanımlar.[5] İkinci tür entelektüel emek piyanistler ve dansçılar gibi "performans sanatçıları"yla örneklenebilir, ama bu emek, daha genel olarak işlerinin *virtüözlüğe dayalı bir performans* içerdiği hatipler, öğretmenler, doktorlar ve rahipler gibi farklı farklı insanları da içerir. Kısaca, bu

[5] Karl Marx, "Results of the Immediate Process of Production," *Capital* içinde, cilt 1, çev. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1977), 1048.

ikinci tür entelektüel emek Glenn Gould'dan klasik İngiliz romanının kusursuz uşağına kadar insan toplumunun geniş bir kesitine gönderme yapar.

Marx için entelektüel emeğin iki kategorisinden sadece birincisi "üretken emeğin" tanımına tamamen uyar gibi görünür (nasıl ki üretken emek sadece, kullanışlı ya da sadece yorucu bir işle değil artı değer üreten işle tanımlanırsa). Kendilerini bir "müzikal partisyon" çalmakla sınırlayan ve hiçbir kalıcı iz bırakmayan virtüözler, bir yandan, "kapitalist üretimin kütlesiyle karşılaştırıldığında mikroskobik bir öneme sahiptirler". Öte yandan "aynı zamanda üretken emek olmayan ücretli emek" olarak düşünülmelidirler.[6] Marx'ın virtüözlerin niceliksel olarak ihmal edilebilirliği üzerine gözlemlerini anlamak ne kadar kolay olsa da onların "üretken olmadığı"na dair gözleminde aklı karıştıran bir şeyler hissedilir. Prensip olarak bir dansçının artı değere yol açmadığını söylemekte bir şey yoktur. Ancak Marx açısından, performans eyleminin ötesinde kullanılmaya devam eden, bitmiş bir işin eksikliği, modern entelektüel virtüözlüğü kişisel hizmetlerin -elde edilebilmeleri için insanların sermaye değil gelirlerini harcaması yüzünden üretken olmadığı düşünülen hizmetlerin- sağlanması için yerine getirilen eylemlerle aynı kefeye koyar. Dolayısıyla, yenik ve asalak "icracı (*performing*) sanatçı" hizmet işinin hapishanesine teslim edilmiştir.

"Ürünün üretim eyleminden ayrılabilir olmadığı" etkinlikler, politik ekonominin eleştirisi tarafından her zaman ve tamamen yakalanamayan, değişken ve muğlak bir konuma sahiptir. Bu zorluğun nedeni basittir. Kapitalist üretim içine çekilip yutulur hale gelmesinden çok önce, virtüözlük etiğin ve politikanın temelini oluşturuyordu. Dahası virtüözlük işten farklı (ve aslında ona karşı) olarak nitelikli eylemdi. Aris-

[6] A.g.y., 1044-45.

toteles, üretimin amacının üretimden farklı olduğunu, ancak erdemli[7] davranış kendi içinde bir amaç olduğu ölçüde, eylemin amacının farklı olamayacağını yazar.[8] "İyi yaşam" arayışıyla doğrudan ilgili olarak kendisini bir "davranış" olarak açığa çıkaran ve dıştan bir amaç gütmek zorunda olmayan eylem, politik praksise denk düşer. Arendt'e göre herhangi bir bitmiş işin yaratılmasına götürmeyen icracı sanatların "şüphesiz politikayla güçlü bir ilişkisi vardır. İcracı sanatçılar –dansçılar, oyuncular, müzisyenler ve benzerleri- virtüözlüklerini gösterebilmeleri için, eyleyen insanların önlerinde görünebilecekleri başkalarının var olmasına ihtiyaç duyduğu gibi, izleyicilere ihtiyaç duyar. Her ikisi de "işleri" için toplumsal olarak düzenlenmiş bir mekâna ihtiyaç duyar ve her ikisi de icranın kendisi için başkalarına dayanır."[9]

Piyanist ve dansçı, birbirine zıt iki kaderi birbirinden ayıran sınır çizgisinin üzerinde, tehlikeli bir biçimde dengelenmiş olarak dururlar. Bir yandan "aynı zamanda üretken olmayan bir ücretli emeğin" örneği haline gelebilirler. Diğer taraftan politik eylemi çağıran bir nitelikleri vardır. Doğaları esas olarak iki yaşantılıdır. Ancak buraya kadar icracı sanatçı figürünün doğasında var olan her bir potansiyel gelişme –poesis ya da praksis, iş ya da eylem- karşıtını dışlar gibi görünür. Ücretli

---

[7] Erdem sözcüğünün İngilizce karşılığı olan *virtue* sözcüğü, virtüöz sözcüğünün İngilizce karşılığı olan *virtuosi* sözcüğüyle aynı Latince kökenden gelir. Latince'de fazilet, ustalık, meziyet, değer anlamına gelen *virtus* sözcüğü her iki sözcüğün de etimolojik anlamını oluşturur. Türkçe çeviride bu ortak köken kaybolduğu için, iki sözcük arasındaki anlamsal ortaklığın akılda tutulması yazarın vurgusunun anlaşılabilmesi açısından gerekli olacaktır. (ç.n.)

[8] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 6. kitap (Indianapolis: Hackett, 1985), 1139b. [*Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Ayraç Yay., 1998].

[9] Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York: Viking, 1961), 154. [*Geçmişle Gelecek Arasında*; çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 1996].

emekçi konumu politik yeteneği olumsuz etkilemeye eğilimlidir ve tersi de doğrudur. Ancak belli bir noktadan sonra alternatif, bir suç ortaklığına dönüşür, *ya/ya da* yerini paradoksal bir *hem-hem de*'ye bırakır: Virtüöz (aslında fevkalade bir işçidir) etkinliği politik praksisi hatırlatmasına rağmen değil, tam da hatırlattığı için çalışır. Bu metaforik eleştiri sonlanır ve bu yeni durumda Marx ve Arendt'in kutupsal karşıtlıkları bize yardım edemez.

Üretimin post-Fordist örgütlenmesi içinde "bitmiş bir ürünü olmayan etkinlik", özel ve sorunsal bir durumdan, genel olarak ücretli emeğin prototipi haline gelmeye doğru ilerler. Burada, bu kitaptaki diğer yazılarda zaten yürütülen ayrıntılı analizlerin üstünden tekrar geçmenin bir anlamı yok. Emek denetleme ve düzenleme görevini yerine getirdiğinde, diğer bir deyişle "üretim sürecinin başlıca aktörü olmak yerine sürecin kenarına geçtiğinde,"[10] artık işlevi tek ve özel bir amacın yürütülmesini değil, toplumsal ortaklığın, diğer bir deyişle şimdi "üretimin ve zenginliğin büyük temel taşı"[11] olan o ilişkiler ve sistemik bağlantılar topluluğunun uyarlanmasını (aynı zamanda değiştirilmesini ve yoğunlaştırılmasını) içerir. Bu uyarlanma; son bir ürün meydana getirmeksizin, kendilerini kendi "icra"larının doğurduğu iletişimsel etkileşim içinde tüketen dilsel hizmetler yoluyla gerçekleşir.

Post-Fordist etkinlik Arendt'in hem dansçı hem de politikacının vazgeçilmez ön koşulu olarak tarif ettiği "kamusal alanı" (kesinlikle ortaklığın mekânını) ön varsayar ve aynı zamanda durmaksızın yeniden yaratır. "Başkalarının varlığı" emeğin hem aracı hem de nesnesidir; bu yüzden üretim süreçleri her zaman belli bir derece virtüözlük gerektirir ya da başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, gerçekten politik eylemleri

[10] Marx, *Grundrisse*, 705.
[11] A.g.y.

içerir. Kitlesel entelektüelliğe (belli bir meslek tabakasından çok bütün bir post-Fordist emek gücünün bir niteliğine işaret etmek için kullandığım oldukça hantal bir terim); olanaklı olanın sanatını uygulamak, öngörülemezle uğraşmak, fırsatlardan yararlanmak için başvurulur. Madem ki artı değeri üreten emek sloganı alaylı bir şekilde "önce politika" haline geldi, kelimenin dar anlamıyla politika gözden düşer ve tıkanır.

Her halükarda kapitalist "toplam kalite" sloganına, daha öncesinde geleneksel olarak işin dışına attığı yönlerini, başka bir deyişle iletişim kurabilme becerisini ve eylem hazzını işe yeniden katma çabasından başka ne gibi bir anlam verebiliriz? Ve tekil bir bireyin bütün deneyimi; bu deneyimi tema, icra ve doğaçlamalar üzerine bir çeşitlemeler dizisine teslim etmek dışında nasıl üretken sürecin içinde kuşatılabilir? Kendini gerçekleştirme parodisi içindeki böylesi bir dizi, boyunduruğun gerçek bir zirvesini temsil eder. "Başkalarının varlığıyla" ilişkilenme becerisini ya da kendi dili üzerindeki tasarrufunu ücretli emeğe indirgenmiş biçimde algılayandan daha fakir kimse yoktur.

Kamusal Zekâ, Virtüözlerin Partisyonu

Post-Fordist işçilerin virtüözlüklerini kanıtlamaları istendiği andan itibaren durmaksızın çalmak zorunda oldukları "partisyon" nedir? Temel öğelerine ayrıştırılmış bir biçimde yanıt şunun gibi bir şeydir: Günümüz emeğinin *kendinde*(*sui generis*) "partisyonu", kamusal zekâ, genel zekâ, küresel toplumsal bilgi, paylaşılmış-ortak dilsel beceri *olarak* zekâdır. Üretimin virtüözlük gerektirdiği ve dolayısıyla her poesisin temel üretici gücü, öncülü ve odak noktası kesinlikle ve yalnızca zekâ haline geldiği için, üretimin politik eyleme özgü ayırt edici özellikleri içerdiği söylenebilir.

Hannah Arendt derhal ve üzerinde düşünmeksizin kamusal zekâ fikrini reddeder. Onun uslamlamasında düşünmenin ve düşüncenin (tek kelimeyle "zihnin yaşamı"nın), başkalarının gözleri önünde bir sergilemeyi içeren o "ortak

meseleler için duyarlılıkla" hiçbir ilişkisi yoktur. Zekânın görüngüler dünyasına sokulması ilk olarak Marx tarafından "gerçek soyutlama" kavramında ve sonra, daha önemlisi, genel zekâ kavramında taslaklaştırılmıştır. Gerçek soyutlama salt düşüncenin seyrekleştirilmiş yapısına sahip ampirik bir olguyken (örneğin eşdeğerlerin değişimi), genel zekâ böylesi bir salt düşüncenin olgulara özgü bir değer ve etkiye sahibi olduğu aşamaya işaret eder (zihinsel soyutlamaların doğrudan kendi içlerinde gerçek soyutlamalar oldukları aşama diyebiliriz).

Ancak Marx'ın genel zekâyı makineler sistemi içinde nesnelleştirilmiş "bilimsel bir kapasite" ve dolayısıyla sabit sermaye olarak kavradığını eklemeliyim. Bu suretle zekânın dışsal ve kamusal niteliğini, doğal bilimlerin üretim sürecine uygulanmasına indirger. Buradaki can alıcı adım, genel zekânın, bir *machina machinarum*[12] olmaktan çok nasıl kendini sonuç olarak, canlı emeğin doğrudan bir niteliği, nüfuz etmiş entelektüellerin bir repertuarı ve çokluğun üyeleri arasında ortak bir bağ yaratan bir "partisyon" olarak sunduğunu tamamıyla aydınlatmaya dayanır. Dahası bizi bu pozisyona post-Fordist üretim üzerine analizimiz zorluyor. Canlı öznelerin bir çoğulluğunun etkileşiminden aslında ayrılabilir olmadıklarını verili kabul edersek, sabit sermaye içinde hiçbir şekilde kapatılamayan kavramsal takımlar ve düşünce şemaları burada belirleyici bir rol oynar. Açıkça burada söz konusu olan belli bir işçinin (araştırma sonucu elde edilen) bilimsel bir bilgisi değildir. Burada (kamusal bir kaynak konumuna ulaşabilmek için) öne çıkan, sadece (ki bu "sadece" her şeydir) zihnin daha genel yönleridir; dil yeteneği, öğrenme becerisi, soyutlama ve ilişkilendirme becerisi ve kendi üzerine düşünmeye ulaşılabilirlik.

[12] [Lat.] Devasa mekanizma (ç.n.)

Genel zekâ dediğimizde, kelime anlamıyla, genel olarak zekâyı anlamalıyız. Şimdi burada "genel olarak zekâ" sadece en geniş anlamda bir "partisyondur". Elbette bu mükemmel bir icracı (mesela Glenn Gould diyelim) tarafından çalınan belli bir kompozisyon (diyelim ki Bach'ın Goldberg çeşitlemeleri) değildir, daha ziyade basit bir *yetiye* benzer. Bu bir kompozisyonu (bütün deneyimi kastetmeden) olanaklı kılan yetidir. Hiçbir zaman bitmiş bir iş ortaya çıkarmayan, virtüözlüğe dayalı performans bu durumda bu yetiyi ön varsayamaz bile. Bu performans, zekânın *kesinlikle* tutum olarak tekrar edilmesini içerir. Onun *bu haliyle* tek "partisyonu", bütün "partisyonların" olanağının koşuludur. Bu alışılmadık bir şey değildir, ne de özel bir yetenek gerektirir. Sadece, konuşan birinin o ana ait ve bir daha tekrarlanamaz bir telaffuz yaratabilmek için dilin (tanımlanmış bir "işin" karşıtı) bitip tükenmez potansiyelini kullandığı süreci düşünmek gerekebilir.

Zekâ işle birleştiğinde kamusal hale gelir; ancak bir kez işle birleştiğinde karakteristik kamusallığı aynı zamanda engellenir ve çarpıtılır. Bir üretici güç olarak eylemesi yeniden istendiğinde zekâ; kamusal alan, politik eylemin olanaklı kökeni, farklı anayasal ilke olarak yeniden bastırılır.

Genel zekâ, özel olarak emek temelli bir toplumsal ortaklıktan daha geniş bir toplumsal ortaklık çeşididir; daha geniş ve aynı zamanda bütünüyle heterojen. Üretim sürecinin birbiriyle bağlantıları işlevlerin teknik ve hiyerarşik bir iş bölümüne dayalıyken, genel zekânın gerektirdiği birlikte eyleme "zihnin hayatına" ortak bir katılımı, başka bir deyişle, iletişimsel ve bilişsel tutumların önceden paylaşımını başlangıç noktası olarak alır. Ancak zekânın *aşırı* ortaklığı, kapitalist üretimin baskılarını yok etmek yerine, sermayenin en belirgin kaynağı olarak oluşur. Heterojenliğinin ne sesi ne de görüntüsü vardır. Daha ziyade, Zekânın dışsallığı, yani görünür hale gelmesi işin teknik bir ön koşulu haline geldiği için; sonrasında kendisinin neden olduğu,

emeğin dışında birlikte eyleme olgusu, fabrika rejimine karakterini veren kriterlere ve hiyerarşi türlerine tabi hale gelir.

Bu paradoksal durumun temel sonuçları iki yönlüdür. Birincisi politik gücün biçimi ve doğasıyla ilgilidir. Zekânın, onu üretici bir güç olarak talep eden emeğin kendini ifadeden yoksun bıraktığı, kendine özgü kamusallığı dolaylı bir şekilde kendini, *idari aygıtların aşırı büyümesi* yoluyla devlet alanında gösterir. İdare, devletin kalbinde yer alan politik, parlamenter sistemin yerini almaya başladı, çünkü idare tam da genel zekânın otoriter bir somutlanışını, bilgi ile komuta arasındaki kaynaşma noktasını, aşırı ortaklığın ters bir görüntüsünü temsil ediyor. On yıllardır "politik beden" içinde bürokrasinin büyüyen ve belirleyen bir ağırlığının, yasa üzerinde hükmün üstünlüğünün olduğuna dair belirtilerin olduğu doğru. Ancak şimdi niteliksel olarak yeni bir durumla yüz yüzeyiz. Burada söz konusu olan artık aşina olduğumuz bir devletin uluslaşma süreci değil, daha çok zekânın devletleşme sürecidir. Eski bir ifade olarak *raison d'État*[13] ilk kez metaforik olmayan bir anlam kazanıyor. Eğer Hobbes ve "politik birliğin" diğer büyük kuramcıları mutlak gücün meşruluk ilkesini her tekil bireyin doğal hakkının egemen kişiye *devredilmesinde* gördüyse, bugünlerde Zekânın ya da daha ziyade onun doğrudan ve indirgenemez kamusallığının devlet idaresine *devrinden* bahsedebiliriz.

İkinci sonuç post-Fordist rejimin etkin doğasıyla ilgilidir. Zekâ tarafından açılan kamusal alan her zaman yine emek ortaklığına, başka bir deyişle sık dokunmuş bir hiyerarşik ilişkiler ağına indirgendiği için, üretimin bütün somut işlemlerinde "başkalarının varlığı"yla gelen yasaklayıcı işlev *kişisel bağımlılık* biçimini alır. Başka bir şekilde diyecek olursak virtüözlüğe dayalı etkinlik evrensel *köle emeği*

[13] [Fr.] Devlet aklı (ç.n.)

olarak görünür. Marx'ın gözüne çarpan, piyanist ile garson arasındaki yakınlık bütün ücretli emeğin "icracı sanatçı"dan bir şeyler taşıdığı olgusunu içeren umulmadık bir doğrulama bulur. "Ürün üretme eyleminden ayrılabilir olmadığında" bu eylem üreticinin kendisini, her şeyin ötesinde bu kişinin kendisi ile ona bunu yapmasını buyuran kişi ya da bunun emredildiği kişi arasındaki ilişkiyi sorgulanır hale getirir. Ortak olanın, başka bir deyişle zekânın ve dilin işe konulması bir yandan gayri kişisel teknik işbölümünü kurgusal hale getirmesine rağmen, öte yandan bu ortaklığın bir "kamusal alana" (yani politik bir topluluğa) tercüme edilmediği verili olarak, boyunduruğun dikbaşlı bir şekilde kişileştirilmesine götürür.

Çıkış

Politik eylemin (ya da daha ziyade halihazırdaki felç durumundan onu çekip çıkaracak tek olanağın) kilit noktası, zekânın kamusallığını işin dışında ve ona karşı geliştirmeye dayanır. Burada bu meselenin iki ayrı, ancak kati olarak tamamlayıcı profili vardır. Bir yandan genel zekâ eğer kendisini ücretli emeğin ve metaların üretimine bağlayan bağı kesebilirse, kendisini ancak otonom bir kamusal alan olarak olumlayabilir ve böylece kendi potansiyelinin İdarenin mutlak gücüne "devredilmesinden" kaçınır. Öte yandan, kapitalist üretim ilişkilerinin yıkılması; dolayısıyla ancak devlet-dışı bir kamusal alanın, dayanak noktası genel zekâ olan bir politik topluluğun kurumsallaşmasıyla gelişir. Post-Fordist deneyimin belirgin özellikleri (köleci virtüözlük, dil yeteneğinin bile değerlenmesi, "başkalarının varlığı"yla zorunlu ilişki ve dahası) çatışkılı bir yanıt olarak radikal biçimde yeni bir demokrasi biçiminden daha aşağı olmayan bir koşul gerektirir.

Çıkış kavramını burada devletten kitlesel çekilmeyi, genel zekâ ile politik eylem arasındaki ittifakı ve zekânın kamusal alanına doğru bir hareketi tanımlamak için

kullanıyorum. Bu kavram hiçbir şekilde savunmacı bir varoluşsal strateji olarak düşünülmemeli; bu ne parmaklarının ucunda arka kapıdan çıkmaktır ne de korunaklı bir saklanma yeri. Tam tersine *Çıkış*la kastettiğim şey modern politikanın meydan okumalarını, kısaca Hobbes, Rousseau, Lenin ve Schmitt tarafından ele alınan büyük temaları karşısına alabilecek tam bir eylem modelidir (Burada komuta/itaat, kamusal/özel, dost/düşman, konsensüs/şiddet gibi önemli çiftleri düşünüyorum). Bugün, tıpkı 17. yüzyılda iç savaşların kışkırtması altında olduğu gibi, *bir ortak meseleler alanı* en baştan tanımlanmalı. Böylesi herhangi bir tanım, şimdiye kadar katlanmış olduğumuz iş, eylem ve zekâ arasındaki bu yeni iç içe örülmüşlüğün komutasını ele almanın içinde saklı olan özgürleşme fırsatlarını çekip çıkarmalı.

Çıkış bir Cumhuriyetin temelidir. Ancak "cumhuriyet" fikri devletin yargı yetkisinin terk edilmesini gerektirir. Eğer Cumhuriyetse, o zaman artık devlet değil. Dolayısıyla politik Çıkış eylemi, *bağlılık gösterilen bir geri çekilmeyi* içerir. Ancak kendileri için bir çıkış yolu açabilenler ön açıcılığı becerebilir; ama tersi nedenden dolayı, ancak ön açıcılığı becerebilenler Mısır'ı terk edebilmelerini sağlayacak olan, suların ayrıldığı yeri bulmayı başarabilecek. Bu yazının geri kalanında Çıkış temasını, başka bir deyişle *bağlılık gösterilen geri çekilme* olarak eylem (ya da ön açıcı terk ediş) temasını, bir dizi anahtar kelimeyi -İtaatsizlik, Aşırılık, Çokluk, Sovyet, Örnek, Direnme Hakkı ve Mucize- göz önünde bulundurarak ayrıntılarıyla açıklamaya çabalayacağım.

Aşırılığın Erdemi

"Sivil itaatsizlik" bugün politik eylemin olmazsa olmaz koşuludur; ancak farklı bir şekilde kavranırsa ve genel olarak kendisini kapsayan liberal geleneğin kategorilerinden kurtarılırsa. Burada belli yasaları temel normlarla, örneğin anayasa hükümleriyle tutarsız oldukları ya da çeliştikleri için iptal etmekten bahsetmiyorum, böylesi bir durum-

da itaatsizlik, devlet komutasına ancak daha derin bir bağlılık anlamına gelir. Tam tersine, burada üzerinde durduğum radikal itaatsizlik, tekil görünümleri olabilecek mitler yoluyla, devletin komuta yetisinin kendisini sorgulamalı.

Hobbes'a göre politik bedenin kurumsallaşmasıyla birlikte kendimize, bu itaatin neye yol açacağını bilmemizden bile *önce*, itaat etmek üzere bir zorunluluk koyuyoruz: "Kamu hukukunu geçerli kılan sivil itaate zorunluluğumuz, bütün kamu hukukundan önce gelir."[14] Birisinin isyan etmemesi gerektiğini açıkça söyleyen belli bir yasanın bulunamamasının nedeni budur. Eğer komutanın koşulsuz kabulü zaten *ön varsayılmamış* olsa, yasanın asıl şartları (elbette "İsyan etmemelisin" diyen şart da dahil olmak üzere) hiçbir geçerliliğe sahip olmazdı. Hobbes itaatin esas bağının doğal hukuktan türediğini iddia eder, başka bir deyişle, kendini korumaya ve güvenliğe dair ortak bir çıkardan. Ama bu doğal yasanın ya da egemenin bütün buyruklarına itaati gerektiren en üstün yasasının ancak doğal durumdan çıkıldığında, başka bir deyişle, devlet zaten kurumsallaştığında etkin olarak bir yasa haline geldiğini eklemekte tereddüt eder. Burada bir paradoks söz konusu; itaat zorunluluğu devletin varoluşunun hem nedeni hem de etkisidir; aynı zamanda temelini oluşturduğu şey tarafından sürdürülür, "yüce iktidarın" oluşumunu eşzamanlı olarak hem önceler hem de takip eder.

Politik eylem, "kuralları delme"nin ve teslimiyetin uğursuz diyalektiğinin sonraki gelişimine tek temelini sağlayan önsel ve içeriksiz itaati hedef alır. Sağlık hizmetini yürürlükten kaldıran ya da göçü yasaklayan hükümleri çiğnemek, her zorunlu hükmün saklı ön varsayımına doğrudan geri döner ve o hükmün gücünü baltalar. Radikal İtaatsizlik de sadece yasaları ihlal ettiği değil, ama aynı zamanda onların geçerliliğinin tam da temeline

[14] Thomas Hobbes, *De Cive* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 14. bölüm, 21. alt bölüm, 181.

meydan okuduğu oranda "bütün bir kamu hukukundan önce gelir."

Önceki itaat zorunluluğunu haklı göstermek için, yüzyılın sonundaki bir Hobbes, bir "doğal yasaya" başvurmaktansa üretim sürecinin teknik ussallığını akla getirmek zorunda kalırdı; başka bir deyişle, *tam olarak* ücretli emeğin despotik bir örgütlenmesi olarak "genel zekâ"yı. Tıpkı "doğal yasa"da gördüğümüz haliyle "genel zekâ yasası"nın da paradoksal bir doğası vardır. Bir yandan alabileceği her karara saygı gösterilmesini talep ederek devlet idaresinin komuta güçlerine bir temel sağlar görünürken, öte yandan sadece İdare *zaten* mutlak bir komuta uyguladığı için (ve uyguladıktan sonra) gerçek bir *yasa* olarak görünür.

Radikal İtaatsizlik, kamusal zekânın devletin hem bir öncülü hem de sonucu olarak şekillendiği çemberi kırar. Bu çemberi, daha önce gönderme yaptığım ikili hareketle kırar. Özellikle genel zekânın ücretli emeğin sürekli varoluşuyla zıtlaşan yönlerini aydınlatır ve olumlu olarak geliştirir. Bu temelde, İdarenin karar alma yeteneğine karşı zekânın pratik potansiyelliğini harekete geçirir. Artı değerin üretiminden kopmuş olarak zekâ artık geç kapitalizmin "doğal yasası" haline gelmez, ama devlet-dışında bir Cumhuriyetin matrisi olur.

İtaatsizliğin üredi̇ği yer, kendilerini sadece ve pek de *protesto* olarak değil, ama özellikle *çekilme* olarak ya da Albert O. Hirschman'ın kelimeleriyle söyleyecek olursak, ses çıkarmak yerine çıkış olarak gösteren toplumsal çelişkilerden oluşur.[15]

Kaçıştan daha pasif bir şey yoktur. "Çıkış", çelişkiyi silinemez bir ufuk olarak ön varsaymaktan daha ziyade çelişkinin içinde meydana geldiği koşulları değiştirir. Sorunlarla, zaten sunulmuş olan alternatif çözümler arasından birini

[15] Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States* (Cambridge: Harvard University Press, 1970).

ya da ötekini seçerek uğraşmaktan daha ziyade bir sorunun ortaya çıktığı bağlamı değiştirir. Kısaca "çıkış", oyunun kurallarını değiştiren ve düşmanına yönünü kaybettiren özgür düşünceli bir icatçılık olarak görülebilir. Kuzey Amerika işçilerinin, düşük maliyetli toprakları sömürgeleştirmek için konulan "sınırı" değiştirerek, 19. yüzyılın yarısı boyunca sürdürdükleri fabrika rejiminden kitlesel kaçışlarını düşünmek yeter. Terk etme koşullarını *geri döndürülebilir* kılabilmenin gerçekten olağanüstü fırsatını ellerine geçirmişlerdi.[16]

Benzer bir durum, 1970'lerin sonlarında İtalya'da genç bir işgücü, bütün beklentilerle çelişerek, büyük fabrikalarda düzenli işler yerine geçici ve yarı zamanlı işleri tercih etmeye karar verdiğinde meydana geldi. Her ne kadar sadece kısa bir süreliğine olsa da, çalışma hayatındaki hareketlilik endüstriyel disiplinin tutulmasını gündeme getirerek ve belli bir dereceye kadar kendi

[16] Marx, Kuzey Amerika "sınırını" ve bu sınırın ekonomik ve politik önemini *Kapital*'in birinci cildindeki "Modern Sömürgecilik Teorisi" başlıklı son bölümde tartışır. Marx şöyle yazar. "Burada toplam nüfus sayısı ana yurda göre çok daha hızlı biçimde artar, çünkü pek çok emekçi bu sömürgeci dünyaya hazır yetişkinler olarak girer, ama emek piyasası yine de gerektiği kadar dolu değildir. Emek arz ve talep yasası tamamen çöker. Öte yandan, eski dünya sömürmemeye ve "perhiz"e susamış sermaye yatırır; diğer yandan ücretli işçinin ücretli işçi olarak düzenli bir şekilde yeniden üretimi, kısmen aşılamaz olan en münasebetsiz engellerle karşı karşıya gelir. O halde, sermaye birikimine oranla sayıca fazla ücretli emekçi üretimine ne olur? Bugünün ücretli emekçisi, yarının kendi için çalışan bağımsız köylüsü ya da zanaatkarıdır. Emek piyasasından çekilmiştir, ancak düşkünler evine gitmek üzere değil. Ücretli emekçilerin, sermaye yerine kendi için çalışan ve kapitalist beyler yerine kendilerini zenginleştiren bağımsız ücretlilere sürekli dönüşümü akabinde emek piyasasının koşulları üzerinde çok ters etki yapar. Sadece ücretli emeğin sömürülme derecesi aşırı derecede düşük kalmaz. Ücretli emekçi aynı zamanda bağımlılık ilişkisi ile birlikte, cimri kapitaliste olan bağımlılık duygusunu da kaybeder." *Capital*, cilt 1, 935-936.

kaderini belirleyebilmeye izin vererek politik bir yetenek olarak işlev gördü. Bu durumda da daha önceden kurulu roller terk edildi ve resmi haritalarda görünmeyen bir "toprağa" yerleşildi.

Çekilme, "zincirlerinizden başka kaybedeceğiniz hiçbir şey yok" şeklindeki çaresizlik fikrinin karşı kutbunda yer alır. Daha ziyade görünmeyen bir zenginlik, olanakların bolluğu temelinde önerilir, kısaca *tertium datur*[17] ilkesi üzerinde. Fakat post-Fordist dönemde direniş seçeneği pahasına firar seçeneğini destekleyen virtüel bolluğu nasıl tanımlayacağız? Elbette burada bahsettiğim şey mekânsal bir "sınır" değil, bilgilerin, iletişimin bir bolluğu ve genel zekânın kamusallığının ifade ettiği birlikte eyleme. "Çekilme" dediğimiz kolektif imgelem eylemi; bu bolluğa bağımsız, olumlayıcı ve göze çarpan bir ifade verir ve böylece onun devlet idaresinin gücüne devredilmesini durdurur.

Radikal itaatsizlik dolayısıyla *olumlu eylemlerin* karmaşık bir topluluğunu içerir. Bu kindar bir ihmal değil, hasredilmiş bir üstlenmedir. Egemen komuta sürdürülemez; çünkü her şeyin ötesinde, onun yasaklayacağı soruyu nasıl farklı bir şekilde koyacağımızı anlamakla çok meşgulüz.

"Ölçüsüzlük" ve "kendini tutamama" arasındaki -eski etikte oldukça açık olan ama sonradan nerdeyse her zaman üstünden atlanan- farkı aklımızda tutmalıyız. Kendini tutamama kaba bir zapt edilemezlik, yasaları önemsememe, dolaysız arzulara koyuluvermedir. Ölçüsüzlük çok farklı bir şeydir, verili etik ve politik standartlara dair entelektüel bir anlayışın karşıtıdır. Eyleme rehberlik eden bir ilke olarak "kuramsal" bir öncül, "pratik" bir öncül yerine, tehlikeli ve sapkın olabilecek bir toplumsal yaşamın ahengine dair sonuçlarla birlikte benimsenir. Ölçüsüz kişi, Aristoteles'e göre bir kötünün etkisi altındadır, çünkü kadın ya da erkek olsun özsel olarak farklı olan iki tür söylemi karşı karşıya koyar.[18] Ölçüsüz olan yasayı

[17] [Lat.] Üçüncü bir yol mümkündür. (ç.n.)

[18] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 7. kitap, 1147a25-b20.

ihmal etmez, ya da sadece ona karşı gelmez, daha ziyade ölçüsüz kişi, kendi alanında işlemesi gereken ve *polisin* meselelerine karışmaması gereken salt zekâdan kamusal bir davranış türettiği oranda ciddi olarak yasaya itimat etmez.

Ölçüsüzlükte, Çıkış asıl erdemine sahiptir. Önceden var olagelen devlete itaat zorunluluğu, kendini tutamamanın getirdiği nedenlerden dolayı değil, zekâ ve politik eylem arasındaki sistematik bağlantılar adına göz ardı edilir. Her yapılandırıcı çekilme, genel zekâdan "yurttaş yasaları"ndan kopan pratik sonuçlar çıkartarak, onun görülebilir gerçekliği üzerinde oynar. Genel olarak zekâ'dan ölçüsüzce destek almanın içinde, son olarak *köleci olmayan bir virtüözlük* olanağının taslağı verilir.

Çokluk, Genel Zekâ, Cumhuriyet

Belirleyici olan karşı karşıya getirme, Çokluğu Halkın karşısına koyandır. Hobbes'taki (ama aynı zamanda demokratik-sosyalist geleneğin büyük bir bölümünde de) "halk" kavramı, devletin varoluşuyla yakından ilişkilendirilmiştir ve aslında onun bir yansımasıdır: "*Halk bir* olan, *bir iradesi* olan ve bir eylemin atfedilebileceği bir şeydir; bunların hiçbiri Çokluk için uygun olarak söylenemez. *Halk* bütün Hükümetlerde yönetir" ve karşılıklı olarak "Kral *Halktır*".[19] İlerlemeci bir kavram olarak "halkçı egemenliğin" keskin karşı noktası, egemenin halkla özdeşleşmesidir, ya da eğer isterseniz kralın herkesten rağbet görmesi diyelim. Öte yandan çokluk politik birlikten sakınır, itaat karşısında söz dinlemezdir, hiçbir zaman tüzel kişilik statüsü edinmez ve dolayısıyla söz veremez, antlaşmalar yapamaz ya da hak elde edemez ve devredemez. O devlet karşıtıdır ama kesinlikle bu yüzden aynı zamanda halka karşıttır; vatandaşlar Devlete karşı isyan ettiklerinde "*Halka* karşı *Çokluk*"turlar.[20]

---

[19] Hobbes, *De Cive*, 151.
[20] A.g.y., 152.

Egemen gücün 17. yüzyıldaki savunucuları için "çokluk" yalnızca olumsuz tanımlı bir kavramdı, sivil toplumun içinde doğa durumunun bir kusması, sürekli ancak bir tür şekillenmemiş bir artık, olası bir krizin bir metaforuydu. Liberal düşünce, o halde, "çok olan" tarafından harekete geçirilen kargaşayı kamusal ile özel olan arasındaki ikilik yoluyla ehlileştirdi: Çokluk, hem görünürlük ve kendini ifadeden *yoksun bırakılmış* olmasıyla kavramın kelime anlamıyla, hem de ortak meseleler alanının dışında olmasıyla yasal anlamda "özel"dir. Bunu takiben demokratik-sosyalist kuram "kolektif/bireysel" ikiliğini üretti. Bir yandan "üreticiler" (Halkın nihai canlanması) ister Reagan'la isterse Honecker'le olsun devletle tanımlanır hale gelir; öte yandan Çokluk "bireysel" deneyimin ağılına sıkıştırılır, başka bir deyişle acizliğe mahkum edilir.

Bu marjinallik kaderinin sonunun geldiğini söyleyebiliriz. Çokluk bir eylemden önce gelen "doğal" bir olgu oluşturmaktan ziyade, kendisini tarihsel bir *sonuç*, üretici süreçler ve yaşam biçimleri içinde meydana gelen dönüşümlerin olgunlaşmış bir son noktası olarak sunar. "Çok olan" sahneye girer ve iş toplumunun krizi oynanmaktayken, sahnede mutlak kahramanlar olarak dururlar. Post-Fordist toplumsal ortaklık, üretim ile kişisel zaman arasındaki sınırı yok ederek, profesyonel nitelikler ve politik eğilimler arasındaki ayrımı saymıyorum bile, "kamusal/özel" ve "kolektif/bireysel" arasındaki eski ikiliklerin gülünç gelmesine neden olan yeni bir tür yaratır. "Üreticiler" ya da "vatandaşlar" değil, en sonunda modern *virtüözler* Çokluk mertebesine ulaşır.

Burada söz konusu olan bitmeyen ve süregiden bir gerçeklik, bir tür gürültülü bir ara değil. Bizim yeni Çokluğumuz "hâlâ" bir birliği olmayan atomlar girdabı değildir, radikal bir biçimde devletin dışında oluşan bir Biri başlangıç noktası olarak alan politik bir varoluş biçimi, kamusal zekâdır. Çok Olan ittifaklar yapmaz, ne de egemene haklarını devreder; çünkü zaten paylaştıkları bir "partisyonları" vardır, hiçbir zaman "genel irade"de birleşmezler; çünkü zaten bir "genel zekâyı" paylaşırlar.

Çokluk politik temsiliyet mekanizmalarını engeller ve çözer. Kendisini, hiç kimsenin kendini bir çoğunluğa dönüştürmeye can atmadığı bir "eyleyen azınlıklar" topluluğu olarak ifade eder. *Hükümet* haline gelmeyi reddeden bir *güç* geliştirir.

Şimdi durum şu ki "çok olanın" her biri "başkalarının varlığı"ndan ayrılamaz hale gelir, bu mevcudiyetin anlattığı dilsel ortaklığın ya da "birlikte eyleme"nin dışında düşünülemez hale gelir. Ancak ortaklık, bireysel emek zamanından ya da vatandaşlığın bireysel hakkından farklı olarak genellenebilir ya da dönüştürebilir bir "öz" değildir. Elbette tabi kılınabilir ama temsil edilemez ya da tam bu yüzden devredilemez. Kendi "birlikte eylemesi" içinde eşi olmayan bir var olma tarzı olarak Çokluğun arasına her türlü işbirlikçi ve vatan haini karışmıştır, ama çokluk vekillere ya da adaylara güvenmez.

Gelişmiş Batının Devletleri bugün post-Fordist işgücünün politik temsil edilemezliği ile ayırt edilir. Aslında bu işgücünden kendi otoriter yeniden yapılanışları için paradoksal bir meşruiyet sağlayarak güç alırlar. Temsiliyetin somut ve geri döndürülemez krizi onlara, geriye kalan herhangi bir "kamusal alan" suretini yok etmek için fırsat sunar. Politik-parlamenter süreçler pahasına, yukarıda gözlendiği gibi, İdarenin ayrıcalıklarını müthiş derecede genişletmenin ve böylece gündelik gerçekliği bir olağanüstü hale dönüştürmenin fırsatını verir. Artık üzerine "Halkın" sakinleştirici çehresini dayatmanın mümkün olmadığı bir Çokluğu yönetmek için gerekli kurallar ve prosedürler hazırlamak üzere, kurumsal reformlar harekete geçirilir.

Post-Keynesçi devlet tarafından yorumlandığı gibi, temsili demokrasinin yapısal zayıflığı demokrasinin kısaca sınırlandırılmasına doğru bir eğilim olarak görülmeye başlanır. Ancak söylemeye bile gerek yok, olayların bu seyrine bir karşıtlık, eğer temsiliyet değerleri adına yürütülürse acınaklı ve anlamsız, olsa olsa serçelere namus vaaz etmek

kadar yararlı olacaktır. Demokrasi bugün *temsili olmayan ve parlamento dışı olan demokrasi* biçimlerinin yapılanması ve deneyimlenmesi açısından tasarlanmalı.

Çokluğun demokrasisi, Carl Schmitt'in hayatının son yıllarında keskinlikle önerdiği tespitini ciddiye alır: "Devletin dönemi şimdi sona eriyor... bir politik birlik modeli olarak devlet, bütün tekellerin en sıradışı olanının en önde geleni olarak devlet, başka bir deyişle politik karar almanın tekeli tahttan indirilmek üzere."[21] Ve Çokluğun demokrasisi önemli bir ek yapacak: Karar alma tekeli devletten gerçekten, ancak devlet ilk ve son defa olarak tekel olmaktan çıkarsa alınabilir. Zekânın kamusal alanı ya da "çok olanın" Cumhuriyeti bir *merkezkaç kuvvetidir*; başka bir deyişle sadece sürekli bir varoluşu dışlamaz, aynı zamanda bölünmez bir "politik beden" biçiminde yeniden kuruluşu dışlar. Cumhuriyetçi komplo, tekel karşıtı itkiye bitmeyen bir süreklilik verebilmek için, temsili olmamasıyla "politik birliğin" herhangi bir biçimde yeniden önerilmesini kesinlikle önleyen demokratik bedenler içinde içerilmiştir.

Hobbes "düzensiz politik sistemlere" karşı oldukça bilinen bir aşağılama duygusu besliyordu, tam da Çokluğun Halkın kalbinde gölgelenmesine hizmet ettikleri için: "Düzensiz sistemler, doğalarında, herhangi bir belli tasarım etrafında birlik olmaksızın, birinin bir diğerine zorunluluğu bulunmaksızın, ancak sadece iradelerin ve eğilimlerin benzerliğinden gelişen bir şekilde, bir birlik ya da bazen sadece insanların bir araya toplanışıdır."[22] Evet, "çok olanın" Cumhuriyeti tam olarak bu tür kurumlardan oluşur: *birlikler, konseyler ve sovyetler.* Bunun dışında, Hobbes'un kötü niyetli yargısına karşı olarak, burada

---

[21] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einen Vorwort und drei Corollarien* (Berlin: Duncker ve Humblot, 1963), 10.

[22] Thomas Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) bölüm 22, 163. [*Leviathan*, çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yay., 1992)

isyanlarının egemenlik haklarını dokunmadan bıraktığı geçici görünümlerle uğraşmıyoruz. Daha doğrusu, birlikler, konseyler ve sovyetler, kısaca temsili olmayan demokrasi organları; genel zekâ ağına sahip olmasıyla, zaten egemenin kişiliğinde yoğunlaşmış olandan tamamen farklı bir kamusallığın tadını çıkaran bir "birlikte eyleme"ye politik ifade verir. İçinde "birinin diğerine zorunluluğunun" işlemediği bir "izdiham"la tasarlanmış olan kamusal alan, kralın "yalnızlığını" belirler, başka bir deyişle devletin yapısını hakim gelen ama aynı zamanda marjinal olan oldukça özel bir *çevresel çeteye* indirger.

Çokluğun Sovyetleri, devletin ayrıcalıklarını aşındırma ve işlevlerini soğurtma bakış açısıyla devletin idari teşkilatına çelişerek karışır. Başka bir deyişle post-Fordist üretimde gündemde olan -bilgi, iletişim, "başkalarının varlığı" ile bir ilişki gibi- aynı temel kaynakları cumhuriyetçi praksise, ortak meseleler için bir duyarlılığa çevirir. Birinin diğerinin ötesine nasıl geçebildiğini olumlu eylemlerle göstererek, virtüözlüğe dayalı ortaklığı ücretli emekle ilişkisinden kurtarırlar.

Sovyetler temsiliyete ve yetki devrine karşı çok daha karmaşık, *Örneğe* ve *politik yeniden üretilebilirliğe* yoğunlaşan etkin bir tarz öne sürerler. Burada örnekleyici olan, belli bir anda genel zekâ ile Cumhuriyet arasındaki olanaklı bir ittifakı sergilemesiyle, komutanın normatifliğine değil, ama *prototipin* otoriterliğine sahip bir pratik inisiyatiftir. İster zenginliğin bölüşümü isterse okulların düzenlenişi meselesi olsun, medyanın ya da kentin merkezinin işleyişi olsun, Sovyetler, bilginin, etik eğilimlerin, teknolojilerin ve arzuların yeni bileşimlerini yeşerten, paradigmatik eylemleri ayrıntılı olarak hazırlar. Örnek, evrensel bir kavramın ampirik uygulaması değildir, "zihnin yaşamından" bahsettiğimizde normal olarak bir *fikre* atfettiğimiz tekilliğe ve niteliksel tamlığa sahiptir. Kısaca, o tek bir bireyden oluşan bir "tür"dür. Bu yüzden Örnek politik olarak yeniden üretilebilir, ama hiçbir zaman her önüne geleni kabul eden bir "genel programa" aktarılamaz.

Direnme Hakkı

Politik eylemin körelmesinin mantıki sonucu artık bir "düşmanın" olmadığı değil, belirsiz bir sözler ağına yakalanmış ve henüz bir açıklığa varamamış olan tutarsız tartışmacıların söz konusu olduğu yönündeki kanı olmuştur. Çok kaba ve yakışıksız olmakla yargılanan "düşmanlık" nosyonunun ortadan kalkması kayda değer bir iyimserliğe saptırır; başka bir deyişle insanlar, kendilerini "akıntıyla birlikte yüzüyor" gibi düşünür. (Walter Benjamin'in 1930'larda Alman Sosyal Demokrasisi'ne yönelttiği serzeniş budur).[23] Ve iyi kalpli bu "akıntı" farklı farklı isimler alabilir: ilerleme, üretici güçlerin gelişimi, sahtelikten sakınan bir yaşam biçimi tercihi, genel zekâ. Doğal olarak "yüzerken" başarısızlığa uğrama olasılığını akılda tutmalıyız, başka bir deyişle zamanımıza uygun bir politikanın kesin içeriğini açık ve belirgin terimlerle tanımlayamama olasılığını. Ancak bu dikkat, temel kanıyı ortadan kaldırmaz, aksine güçlendirir. "Yüzmeyi" öğrendikçe ve böylece olanaklı özgürlük hakkında düşündükçe, "akıntı" bu kimseyi karşı konulamaz şekilde ileriye sürükler. Ancak kurumların, çıkarların ve maddi güçlerin iyi bir yüzücüye karşı koyabileceği yasak dikkate alınmaz. Bütün hiddetini kesinlikle ve sadece olanları doğru bir şekilde gören kimsenin üzerine yönlendiren felaket ihmal edilir. Ama daha kötüsü vardır; eğer birisi *düşmanın* kendine özgü doğasını ve iktidarının köklendiği yerleri ve koyduğu zincirlerin en sıkı olduğu yerleri tanımlayamazsa, gerçekten de uğruna kavga edilecek olumlu anlara, umut etmeye değer alternatif var olma yollarına işaret edebilecek durumda bile değildir.

Çıkış teorisi, düşmanlığın "devletin devri sona erdiğinde" kazandığı belli özellikleri aydınlatırken, bir yandan

---

[23] Bkz. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," *Illuminations* içinde (New York: Schocken, 1968), özellikle tez 11, 258-59. [*Parıltılar*, çev.: Yılmaz Öner, Belge Yay., 1990].

da "düşmanlık" kavramına tamlığını kazandırır. Buradaki soru, bir yandan yüce iktidarı çözmeye eğilim gösterirken, bunun ardından devlet olmaya meyil etmeyen post Fordist Çokluk açısından dost-düşman ilişkisi nasıl ifade edilebilir sorusudur.

İlk önce *düşmanlığın geometrisindeki* değişikliği görmeliyiz. "Düşman" artık, "dostlar " tarafından işgal edilmiş hendeklere ve istihkâmlara nokta nokta karşılık gelen paralel bir yansıma ya da ayna görüntüsü olarak görünmez; tersine birbirini takip eden dalgalar biçimindeki *kaçış eğrisini* birçok defa kesen bir tabaka olarak görünür. Bu temel olarak "dostların", bir *yapıcı çekilmeler* dizisine yol açarak, tahmin edilebilir pozisyonları boşaltmasından kaynaklanır. Askeri bir deyişle çağdaş "düşman" firavunun ordusuna benzer: sıranın sonundakileri katleden, ama hiçbir zaman onun ötesine geçmeyi ve onunla karşı karşıya gelmeyi başaramayarak nüfusun firar halinde olmasından faydalanmaya çalışan bir orduya. Şimdi, düşmanlığın asimetrik hale gelmesi olgusunun tam da kendisi, "dostluk" nosyonuna, Carl Schmitt'in ona atfettiği madun ve asalak konumdan kurtarılarak, otonomi verilmesini zorunlu kılar. "Dostun" özelliği sadece aynı "düşmanı" paylaşıyor olmak değildir, dost kaçış sırasında kurulan dayanışma ilişkileriyle, o noktaya kadar hesap edilmemiş fırsatları icat etmek üzere *birlikte* çalışmak zorunluluğuyla, ve Cumhuriyete ortak katılım olgusuyla tanımlıdır. "Dostluk" daima firavunun akınlarını salıverdiği "cephe" boyunca değil, ondan çok daha geniş bir şekilde uzanır. Ancak bu taşkınlar, ateş hattında olup bitenlere karşı biraz olsun bile kayıtsızlık anlamına gelmez. Aksine asimetri, "düşman"dan yakamızı kurtardıkça, aklını karıştırarak ve kör ederek düşmanı arkadan atmamızı mümkün kılar.

İkinci olarak bugün *düşmanlığın sıralaması* ya da derecesini tanımlarken dikkatli olunmalıdır. Karşılaştırma

yoluyla, Schmitt'in *göreceli düşmanlık* ve *mutlak düşmanlık* arasındaki o çok bilinen ayrımını hatırlamak yararlı olabilir.[24] 18. yüzyılda Avrupa Devletleri arasındaki savaşlar, her rakibin bir diğerini egemenliğin meşru bir taşıyıcısı ve bu yüzden eşit imtiyazlara sahip özneler olarak tanıdığı bir çatışma kriteri tarafından sınırlandırılmış ve düzenlenmişti. Schmitt'in bizi ikna ettiği gibi bunlar mutlu zamanlardı, ama geri döndürülemez bir biçimde tarihte kayboldular. Kendi yüzyılımızda proleter devrimler, iç savaşı her çatışmanın üstü örtük bir modeli haline getirerek, düşmanlığın önündeki frenleri ve engelleri kaldırdı. Paylaşımı söz konusu olan şey devlet iktidarı –başka bir deyişle egemenlik– olduğunda, düşmanlık *mutlak* hale gelir. Ancak Schmitt'in ayrıntılandırdığı Mercalli ölçeğine[25] hâlâ sadık kalabilir miyiz? Bu ölçünün gerçekten belirleyici olan gizli değişimi hesaba katmadığı düşünülürse, bundan şüphelerim var, yani politik karar alma tekelini yeni ellere devretmeyi değil, tam da onu ortadan kaldırmak isteyen bir düşmanlığı göz önünde bulundurmadığı düşünülürse.

"Mutlak" düşmanlık modeli bu yüzden eksik görülür, aşırı ya da kanlı olduğu için değil, paradoksal olarak yeterince radikal olmadığı için. Cumhuriyetçi Çokluk, bu modeldeki galibin o çok arzuladığı ödülü ne ise gerçekten onu yok etmeyi amaçlar. İç savaş sadece meselenin hâlâ *kimin* egemen olacağı sorunu olduğu etnik kan davalarına iyi otururken, kapitalist devletin ekonomik-yasal düzenlenişinin altını oyan ve egemenlik olgusunun ta kendisini karşısına alan çatışmalar açısından oldukça uygunsuzdur. Farklı farklı "eyleyen azınlıklar" politik karar almanın devlet-dışı merkezlerini çoklaştırır, ancak yeni bir *genel iradenin* oluşumunu öne sürmeden (aslında

[24] Bkz. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 102-11.

[25] Mercalli ölçeği, yeryüzündeki etkileri anlamında depremin şiddetinin ölçüsüdür. (ç.n.)

bunun olası temelini ortadan kaldırarak). Bu o zaman barış ve savaş arasındaki ara durumun sürdürülmesi sonucunu verir. Bir yandan "bütün tekellerin en sıradışı olanı" adına savaş ya tam bir zafer ya da tam bir yenilgiyi gerektirir. Öte yandan (*tekelci olmayan*) daha radikal senaryo; pazarlık ile tam ret arasında, bütün dolayımı dışlayan bir uzlaşmazlık ile serbest bölgeler ve tarafsız çevreler oluşturmak için gerekli uzlaşmalar arasında değişir. Ne bir zamanlar egemen devletler arasındaki çekişmeleri yöneten *ius publicum Europaeum*[26] anlamında "göreceli"dir, ne de iç savaşlar tarzında "mutlak"tır, eğer bir fark konulacaksa Çokluğun düşmanlığı *sınırsızca tepkisel* olarak tanımlanabilir.

Düşmanlığın yeni geometrisinin ve yeni sıralamasının silah kullanılmamasını telkin etmekle ilgisi yoktur, bu yeni geometri ve sıralama politik Eylem içinde şiddet tarafından oynanan rolün kesin ve titiz bir tanımını gerektirir. Çıkış *bağlılık gösterilen* bir geri çekilme olduğu için kuvvete başvurma, artık firavunların toprağında devlet iktidarının fethedilmesi açısından değil, ama yolda giderken deneyimlenen yaşam biçimlerinin ve komünal ilişkilerin *korunması* ile ilişkili olarak tartılır. Bütün bedellere rağmen savunulmayı hak eden şey "dostluk" işleridir. Şiddet, yarına dair birtakım varsayımsal görüşlere uydurulmuş değildir, aksine dün ayrıntılı olarak düzenlenmiş şeylerin sürekli var olabilmesini ve bunlara saygı gösterilmesini güvence altına almaya yarar. Buluş yapmaz, ama zaten orda olan şeyleri sürdürür: genel zekâdan, temsili olmayan demokrasi organizmalarından, devlet İdaresinin alanına karşı ve onun dışında ortaya çıkmış olan karşılıklı koruma ve yardımlaşma (kısacası refah) biçimlerinden yükselen "birlikte eylemenin" otonom ifadeleri. Başka bir deyişle, burada söz konusu olan *korumacı bir şiddettir.*

---

[26] Avrupa kamu hukuku (ç.n.)

Post-Fordist metropolün aşırı çatışmalarını modern öncesi bir politik kategoriyle etiketlemeyi tercih edebiliriz: *ius resistentiae* – Direnme Hakkı. Ortaçağ hukukunda bu hak, kendisine saldırıldığında bir kimsenin açık olarak kendini savunma becerisine gönderme yapmazdı. Ne de kurulu iktidara karşı genel bir kalkışmayı anlatırdı; *seditio* ve *rebellio*[27] kavramları ile bunun arasında net bir ayrım vardır. Daha doğrusu direnme hakkının çok keskin ve belli bir anlamı vardır. Bir esnaf kooperatifinin, ya da bütün olarak bir topluluğun ya da hatta birey birey vatandaşların, fiili olarak kazanılmış ya da gelenekle beraber gelişmiş belli *olumlu ayrıcalıklarının* merkezi iktidar tarafından değiştirildiğini kesin olarak gördükleri her zaman şiddet kullanabilme hakkına izin verir. Açık olan nokta şu ki zaten gerçekleşmiş olan bir dönüşümün korunmasını, halihazırda varlığını sürdürmekte olan ve olağan bir var olma biçimine izin verilmesini içerir. Radikal İtaatsizlik ve Ölçüsüzlüğün erdemiyle yakından ilişkili olduğu düşünüldüğünde, *ius resistantiae* "yasallık" ve "yasadışılık" açısından çok güncel bir kavram hissi verir. Cumhuriyetin kuruluşu iç savaş olasılığından sakınır, ancak sınırsız bir Direnme Hakkını şart koşar.

Umulmadık Olanı Beklerken

İş, Eylem ve Zekâ: Hannah Arendt, Aristoteles'e kadar giden ve 1960'larda politikaya giren kuşak için hâlâ geçerli bir "genel görüş" olan bir geleneğin çizgisini izleyerek, insan deneyiminin bu üç alanını ayırmak ve karşılıklı olarak ölçülemezliklerini göstermek için çabaladı. Komşu olmaları ve bazen üst üste binmelerine rağmen, bu üç farklı alan öz olarak ilgisizdir. Aslında sırayla birbirlerini dışlarlar; birisi politika yaparken, üretmez ve entelektüel bir düşünme içine girmez; birisi çalıştığında politik olarak eyleme geçmez ve kendini

[27] [Lat.] Ayaklanma ve isyan (ç.n.)

başkalarının varlığı önünde göstermez, ne de "zihnin hayatına" katılır; ve kendini salt düşünmeye adamış olan birisi, görünümlerin işinden geçici olarak çekilir ve dolayısıyla ne eyleme geçer ne de üretir. Arendt'in *İnsanlık Durumu*'ndaki mesajı, "herkese sahip olduğu kadar" ve "herkes kendi için" gibi görünür. Her ne kadar politik Eylemin kitle toplumu içinde kapana sıkıştırılmasına karşı savaşarak, heyecanlı bir şekilde bunun kendine özgü değerini savunsa da, Arendt diğer iki temel alanın, işin ve anlığın kendi niteliksel yapıları içinden değişmeden kaldığını söyler. Elbette iş inanılmaz biçimde ve kesinlikle yayılmıştır, Düşünce ise güçsüz ve sakatlanmış görünür. Ancak, iş her şeye rağmen hâlâ doğayla organik bir alışveriş, toplumsal bir metabolizma ve yeni nesnelerin bir üretimidir; ve ortak meselelere dair duyarlılığın dışında olan doğasıyla hâlâ yalnız bir etkinliktir.

Ancak, şimdi artık açıklığa kavuşmuş olması gerektiği üzere, benim burada savunduğum şey Arendt'in önerdiği kavramsal şemaya ve bunu tetikleyen geleneğe radikal biçimde karşıdır. Konunun belli başlı noktalarını kısaca özetlememe izin verin. Politik eylemin çöküşü, hem iş hem de zekâ alanında meydana gelen, ikisi arasında keskin bir yakınlığın kurulduğu düşünülürse, niteliksel değişikliklerden kaynaklanır. İşle birleştirilmiş olarak zekâ (özel anlayışların bir repertuarı değil, bir yetenek ve "yeti" olarak) *kamusal*, görünür ve dünyevi hale gelir. Başka bir deyişle, burada anlığın paylaşılan bir kaynak ve ortak bir fayda olarak doğası ortaya çıkar. Aynı nedenden dolayı, genel zekânın potansiyelliği toplumsal üretimin temel ayağı haline geldiğinde, iş sonunda bitmiş bir iş olmayan bir etkinlik boyutu kazanır ve her açıdan "başkalarının varlığıyla" bir ilişkiye dayanan o *virtüözlüğe dayalı performanslara* benzer hale gelir. Ancak virtüözlük politik eylemin karakteristik özelliği değil midir? Dolayısıyla post-Fordist üretimin, eylemin tipik kipselliklerini kendi içinde massettiği ve kesinlikle bu yüzden Eylemin tutulmasını zorunlu kıldığı sonucuna

varmak zorundayız. Doğal olarak bu başkalaşımın özgürleştirici bir yanı yoktur; ücretli emeğin alanında "başkalarının varlığıyla" olan, virtüözlüğe dayalı ilişki kişisel bağımlılığa dönüşür, yine de güçlü bir şekilde politik praksisin kapanmasını hatırlatan "bitmiş bir işi olmayan etkinlik", aşırı bir modern *köleliğe* indirgenir.

Öyleyse, bu yazının başında, politik eylemin kamusal zekâyla birleştiği noktada (başka bir deyişle bu zekânın ücretli emeğin zincirinden kurtarıldığı ve daha ziyade aşındırıcı bir asidin inceliğiyle eleştirisini kurduğu noktada) rehinden kurtarıldığını öne sürmüştüm. Son tahlilde Eylem genel zekânın devlet-dışı bir kamusal alan, ortak meselelerin alanı, Cumhuriyet olarak ifadesini içerir. Zekâ ile eylem arasındaki yeni birliğin kurulduğu Çıkışın kendi cennetinde belli sayıda sabit yıldızı vardır: radikal İtaatsizlik, Ölçüsüzlük, Çokluk, Sovyet, Direnme Hakkı. Bu kategoriler, geleceğin bir politik teorisine, belki de geç yirminci yüzyılın politik krizlerine cesurca göğüs gerebilecek ve radikal biçimde *anti-Hobbesçu* bir çözüm önerebilecek bir teoriye gönderme yapar.

Arendt'e göre politik eylem bir olgu olarak pekişen otomatik süreçleri engelleyen ve bunlarla çelişen yeni bir başlangıçtır. Dolayısıyla şaşırtıcı ve beklenmedik olması anlamında bir mucizenin niteliklerini taşıdığı düşünülürse, eylem mucizeye benzer.[28] Artık, sonuç olarak, çıkış teorisi Arendt'le büyük oranda uzlaştırılamaz olsa da, onun Mucize nosyonundan faydalanıp faydalanılamayacağını sormak anlamlı olabilir.

Elbette burada büyük politik düşüncede, özel olarak gerici düşüncede tekrar eden bir temayla uğraşıyoruz. Hobbes'a göre hangi olayların mucize değeri taşıdığına ya da değişmez yasaları aştığına karar vermek egemenin

[28] Bkz. Arendt, *Between Past and Future*, 168-170.

görevidir. Tersinden, egemen yasaklar yasaklamaz mucize biter.[29] İktidarın özünü istisnaî hal ilan edebilme ve anayasal düzeni askıya alabilme olarak tanımladığı için Schmitt de benzer bir pozisyon alır: "Hukuk bilimindeki istisna teolojideki mucizenin benzeridir."[30] Öte yandan, Spinoza'nın demokratik radikalizmi mucizevi istisnanın teolojik-politik değerini çürütür. Ancak Spinoza'nın akıl yürütmesinde belirsiz bir yan vardır. Aslında Spinoza'ya göre bir mucize, Tanrı'yla özdeşleştirilen evrensel doğa yasalarından farklı olarak, sadece "sınırlı bir gücü" ifade eder, başka bir deyişle, mucize açık seçik olarak insani bir şeydir. İnancı pekiştirmek yerine, "tanrıdan ve her şeyden" şüphe ettirir ve böylelikle ateizme doğru bir eğilim yaratır.[31] Ancak bu öğelerin kendisi –tamamen insani bir güç, kurulu iktidara karşı radikal bir şüphe ve politik ateizm- Çokluğun devlet karşıtı Eylemini tanımlayan özelliklerden biri değil midir?

Genel olarak, hem Hobbes'ta hem de Schmitt'te mucizenin egemenin tasarrufunda olduğu gerçeği hiçbir şekilde Eylem ve Mucize arasındaki bağlantıya ters düşmez, daha ziyade bir anlamda bunu doğrular. Bu yazarlar açısından politik olarak eyleyen sadece egemendir. Dolayısıyla buradaki mesele egemenin eleştirisi adına istisna halinin önemini inkâr etmek değil, daha ziyade politik eylem Çok olanın eline geçtiğinde bunun nasıl bir biçim alacağını anlamaktır. İsyanlar, terk edişler, demokrasinin yeni oluşumlarını icat etmek, *tertium datur* ilkesinin uygulamaları, işte burada Çokluğun Mucizeleri yatar ve egemen bunları yasakladığında mucizeler bitmez.

---

[29] Bkz. Hobbes, *Leviathan*, bölüm 37.

[30] Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Cambridge: MIT Press, 1985), 36.

[31] Baruch Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, *The Chief Works of Benedict de Spinoza* içinde, cilt 1, çev. R. Elwes (New York: Dover, 1951), 81-97.

Ancak Arendt'te gördüğümüzden farklı olarak mucizevi istisna, kökü olmayan ve tamamen ölçülemez olan "tarif edilemez" bir olay değildir. eylem, iş ve zekâ arasında karşılıklı olarak değişen ilişkilerle tanımlı manyetik bir alan içinde kapsandığı için Mucize daha ziyade *beklenen ancak umulmadık* bir şeydir. Sözleri zıtlıkla güçlendirmenin her şeklinde olduğu gibi, bu iki terim karşılıklı olarak gerilim içindedir, ancak ayrılamazdır. Eğer söz konusu olan sadece "umulmadık" olan tarafından sunulan bir kurtuluş ya da sadece uzun süreli bir "bekleyiş" olsaydı, o zaman sırasıyla en önemsiz bir nedensellik nosyonuyla ya da araçlar ve amaçlar arasındaki ilişkinin en sıradan hesaplamasıyla uğraşıyor olabilirdik. Daha ziyade bu, kendisini bekleyen kişi için özellikle şaşırtıcı olan bir istisnadır. Bu öylesine güçlü bir kuraldışılıktır ki kavramsal dağarcığımızı tamamen karıştırır, ancak isyan ettiği yeri kesinlikle gösterebilir. Burada nedenle etki arasında, nedenin her zaman anlaşılabildiği, ancak yenilikçi etkinin hiç azalmadığı bir uyuşmazlık vardır.

Son olarak, egemenin iyilikseverliğini reddeden her politik teorinin saygınlığını oluşturan şey kesinlikle, *umulmadık bir bekleyişe* ya da zorunlu bir tamamlanmamışlığın sergilenmesine yapılan kati bir göndermedir.

Yaşam-Biçimi

Giorgio Agamben

Antik Yunanlılar bizim *yaşam* sözcüğüyle anlatmak istediğimiz şeyi ifade etmek için sadece tek bir terime sahip değillerdi. Anlambilimsel ve yapıbilimsel olarak iki ayrı terim kullanırlardı: bütün yaşayan varlıklarda (hayvanlar, insanlar ya da tanrılar) ortak olan basit yaşama olgusunu ifade eden zoé ve tek bir bireye ya da gruba özgü yaşama biçimini ya da tarzını belirten *bios*. Modern dillerde bu karşıtlık yavaş yavaş sözlüklerden kayboldu (ve *biyoloji* ve *zoolojide* olduğu gibi korunduğu yerlerde ise artık önemli bir farka işaret etmiyor). Sadece tek bir terim -anlaşılmazlığı gönderme yaptığı şeyin kutsallaştırılmasına orantılı bir şekilde artan tek bir terim- sayısız yaşam biçimlerinin her birisinde yalıtılması her zaman mümkün olan o çıplak, önceden varsayılan ortak öğeyi gösterir.

Yaşam-biçimi terimiyle ise, biçiminden asla ayrılamayacak olan bir yaşamı, içinde çıplak yaşam gibi bir şeyi yalıtmanın asla mümkün olmadığı bir yaşamı kastediyorum.

Kendi biçiminden ayrılamayacak olan bir yaşam, yaşama tarzında söz konusu olanın yaşamanın kendisi olduğu bir yaşamdır. Bu formülasyon ne anlama gelir? Bu, içinde yaşamanın tekil yollarının, eylemlerinin ve süreçlerinin hiçbir zaman sadece *gerçek* değil, aksine her şeyin ötesinde ve her zaman yaşam *olanağı*, her şeyin ötesinde ve her zaman güç (*potenza*)[1] olduğu bir yaşamı -insan yaşamını- tanımlar. Her davranış ve her insani yaşama biçimi ne belli bir biyolojik yetenek tarafından tarif edilir ne de herhangi bir zorunluluk tarafından tayin edilir; aksine her ne kadar tekrarlanırsa tekrarlarsın, alışılmış ve toplumsal olarak zorunlu olursa olsun, her zaman bir olanak olma özelliğini taşır, yani her zaman ortaya yaşamanın kendisini koyar. İnsanların -yapabilen ya da yapamayan, başaran ya da başarısızlığa uğrayan, kendilerini kaybeden ya da bulan güç varlıkları olarak- kendileri için yaşamlarında söz konusu olanın mutluluk olduğu, yaşamları çaresizce ve acı veren bir şekilde mutluluğa bağlı olan yegâne varlık olmalarının nedeni budur. Ancak bu, yaşam-biçimini doğrudan politik yaşam olarak kurar. "Civitatem... communitatem esse institutam propter vivere et bene vivere hominum in ea [Devlet, içindeki insanların yaşamaları ve iyi yaşamaları uğruna kurulmuş bir topluluktur]."[2]

Öte yandan bildiğimiz anlamda politik iktidar (*potere*) kendisini her zaman -son tahlilde- çıplak yaşam alanının yaşam biçimleri bağlamından ayrılması üzerine kurar.[3]

---

[1] İngilizce'deki "*power*" terimi İtalyanca'da farklı iki terime karşılık gelir, *potenza* ve *potere*. Power teriminin anlamı için kitabın sonundaki sözlükçeye bakabilirsiniz. Bu metinde, iki iktidar kavramının karıştırılabileceği yerlerde sözcüğün İtalyanca'daki karşılığını kullanacağım. Bu paragraf içinde, bir sonraki örnekte kullanılan *power* terimi de *potenza* anlamında kullanılmıştır.

[2] Padualı Marsilius, *The Defensor of Peace*, çev. Alan Gewirth (New York: Harper & Row, 1956), 15. Gewith'in çevirisinde değişiklikler yaptım.

[3] Bu bölümde *power* terimi hep *potere* anlamında kullanılmıştır.

Roma hukukunda *vita* (yaşam) hukuki bir kavram değildir, daha çok basit yaşam olgusunu ya da belli bir yaşam tarzını gösterir. *Yaşam* teriminin, onu gerçek bir *terminus technicus*[4]'a dönüştüren hukuki bir anlam kazandığı sadece tek bir durum vardır ve bu da erkek oğlun yaşamı ve ölümü üzerinde *baba*'nın iktidarını gösteren *vitae necisque potestas*[5] ifadesinde bulunur. J. Thomas bu formül içinde *que*'nin ayırıcı bir işlevinin olmadığını ve *vita*'nın *nex*'in, yani öldürme erkinin doğal sonucundan başka bir şey olmadığını gösterir.

Dolayısıyla yaşam, hukukta köken olarak sadece ölümle tehdit eden bir iktidarın karşıtı olarak görünür. Ancak *baba*'nın yaşam ve ölüm üzerindeki hakkı için geçerli olan her ne varsa, bunlar hakkın ilk hücresini oluşturduğu egemen iktidar (*imperium*) için daha da geçerlidir.

Dolayısıyla Hobbesçu egemenlik anlayışının temelinde, doğal durumdaki yaşam sadece, koşulsuzca bir ölüm tehdidine (herkesin her şey üzerinde sınırsız hakkına) maruz kılınmış olmasıyla tanımlanır ve politik yaşam -yani Leviathan'ın koruması altında gelişen yaşam- her zaman, artık yalnızca egemenin ellerinde bulunan bir tehdide maruz bırakılmış bu yaşamın aynısından başka bir şey değildir. Devlet iktidarını tanımlayan *puissance absolue et perpetuelle*[6] -son tahlilde- bir politik irade üzerine değil, daha çok egemenin (ya da hukukun) yaşam ve ölüm üzerindeki hakkına boyun eğdiği oranda korunan ve güvenliği sağlanan çıplak yaşam üzerine kuruludur. (İnsan yaşamına gönderme yapmak için kullanıldığında *sacer* [kutsal] sıfatının orijinal anlamı kesinlikle budur.) Her zaman egemenin karar verdiği istisna hali (*state of exception*); normal olarak toplumsal yaşamın türlü biçimlerine yeniden katılmış olarak görünen çıplak yaşam

[4] [Lat.] Teknik terim. (ç.n.)
[5] [Lat.] Yaşam ve ölüm hakkı. (ç.n.)
[6] [Fr.] Mutlak ve sonsuz iktidar (ç.n.)

kesin olarak sorgulandığında ve politik iktidarın asıl temeli olarak feshedildiğinde oluşur. Hemen istisnaya dönüştürülmesi ve şehre içerilmesi gereken asıl özne her zaman çıplak yaşamdır.

"Ezilenlerin geleneği bize içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal'in (*state of emergency*) istisna değil, kural olduğunu öğretir. Bu anlayışa ayak uyduran bir tarih kavrayışına ulaşmalıyız."[7] Walter Benjamin'in şimdi 50 yaşından fazla olan bu tanısı geçerliliğinden hiçbir şey kaybetmedi. Ve bu sadece iktidar (*potere*) olağanüstü halden başka herhangi bir meşruiyet biçimine sahip olmadığı için değil, daha ziyade iktidar her yerde ve sürekli olarak olağanüstü hale gönderme yapmak ve başvurmakla beraber gizlice onu üretmek için çalıştığı için böyledir. (Olağanüstü hal temelinde olmaksızın işleyemeyen bir sistemin aynı zamanda bedeli ne olursa olsun böylesi bir olağanüstü hali korumakla ilgileneceğini nasıl düşünemeyiz?) Aynı zamanda ve her şeyin ötesinde durum budur; çünkü egemenliğin saklı temeli olan çıplak yaşam, bu sırada her yerde yaşamın hakim biçimi haline geldi. Şimdi norm haline gelmiş olan istisna halindeki yaşam, her bağlamda yaşam biçimlerini bir yaşam-biçimi içinde birleşmekten ayıran çıplak yaşamdır. Böylece, insanla vatandaş arasındaki Marksist ayrımın yerini, çıplak yaşam (egemenliğin asıl ve geçirgensiz taşıyıcısı) ile hepsi çıplak yaşama dayanan toplumsal-hukuksal kimlikler olarak (seçmen, işçi, gazeteci, öğrencinin yanı sıra AIDSli, travesti, porno starı, yaşlılar, ebeveyn, kadın gibi) soyut biçimde yeniden kodlanan türlü yaşam biçimleri arasındaki ayrım almıştır. (Biçiminden ayrılmış böylesi aşağılık bir çıplak yaşamı daha yüksek bir ilkeyle -egemenlik ya

[7] Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History" *Illuminations* içinde, çev. Harry Zohn (New York: Schocken, 1989), 257. [*Parıltılar*, çev.: Yılmaz Öner, Belge Yay., 1990) (Benjamin'in pasajının İtalyanca çevirisinde "olağanüstü hal", Agamben'in bu metnin sonraki bölümünde kullandığı gibi "istisna hali" olarak çevrilmiştir.)

da kutsal olanla- karıştırmak Bataille'ın düşüncesinin sınırını oluşturur. Düşüncesinin işimize yaramamasının nedeni de budur)

Foucault'nun "bugün söz konusu edilen yaşamdır" ve bu yüzden politika biyo-politika haline gelmiştir yönündeki tezi bu anlamda tamamen doğrudur. Ancak önemli olan, bu dönüşümün anlamının nasıl anlaşıldığıdır. Biyo-etik ve biyo-politika üzerine güncel tartışmalarda sorgulanmadan bırakılan şey, aslında tam olarak her şeyden önce sorgulanmayı hak eden şeydir, yani tam da biyolojik yaşam kavramıdır. Paul Rabinow simetrik karşıtlıklar olarak iki yaşam modeli düşünür: bir yandan lösemi hastası olan ve kendi yaşamını sınırsız araştırmanın ve deneylemenin laboratuvarı haline getiren bilim adamının deneysel yaşamı ve öte yandan yaşamın kutsallığı adına bireysel etik ile tekno-bilim arasındaki çelişkiyi şiddetlendiren kimse. Ne var ki her iki model de, farkında olmadan, aynı çıplak yaşam kavramına katılır. Bu kavram -bugün kendisini bilimsel bir nosyon kılığında sunan- gerçekten sekülerleştirilmiş politik bir kavramdır. (Katı bir bilimsel bakış açısından yaşam kavramı bir şey ifade etmez. Peter ve Jean Medawar bize biyolojide *yaşam* ve *ölüm* sözcüklerinin gerçek anlamlarıyla ilgili tartışmaların pek de yoğun olmadığına işaret eder. Bu tür sözcüklerin kendilerinde bir anlamları yoktur ve böylesi bir anlam dolayısıyla daha derinlikli ve dikkatli çalışmalarla netleştirilemez.)[8]

İktidar sistemi içinde tıbbi-bilimsel ideolojinin (çoğunlukla kavranmayan ama önemli) işlevinin ve politik kontrol amaçları için sözde bilimsel kavramların artan kullanımının kökeni de budur. Belli durumlarda egemenin yaşam biçimlerinden zorla alabildiği çıplak yaşamın o aynı geri çekilişi,

[8] Bkz. örneğin, Peter Medawar ve Jean Medawar, *Aristotle to Zoos* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 66-67.

artık sözde bilimsel beden, hastalık ve sağlık temsilleri ve giderek genişleyen yaşam alanları ve bireysel tahayyüllerin "tıbbileştirilmesi" yoluyla muazzam bir şekilde ve gündelik olarak dayatılıyor.[9] Çıplak yaşamın sekülerleştirilmiş biçimi olan ve bu yaşamın telaffuz ve nüfuz edilemezliğini paylaşan biyolojik yaşam; dolayısıyla, gerçek yaşam biçimlerini gerçekten ayakta kalma biçimleri olarak kurar. Biyolojik yaşam, şiddet, aşırılık, hastalık ve kazalarda aniden kendini gerçekleştirebilen o gizli tehdit gibi biçimler içinde, bozulmadan kalır. Fark etsinler ya da etmesinler, güçlü olanın budala maskelerinin ardından bize bakan görünür olmayan egemendir, güçlü olan bizi onun adına yönetir.

Politik bir yaşam yani mutluluk fikrine yöneltilmiş ve bir yaşam-biçimine kenetlenmiş bir yaşam, ancak böylesi bir ayrımdan kurtuluşla, herhangi bir egemenlikten geri döndürülemez bir çıkışla başlayarak düşünülebilir. Devletçi olmayan bir politika olanağı sorunu, zorunlu olarak bu biçimi alır: Bugün kendi yaşantısı içinde söz konusu olanın yaşamanın kendisi olduğu bir yaşam, bir yaşam-biçimi olanaklı mıdır? Bugün bir güç (*potenza*) yaşamı mevcut mudur?[10]

Yaşam biçimlerini, yaşam-biçimi olarak ayrılamaz bir bağlam içinde kuran bağı düşünüyorum. Bununla bir organın ya da psişik bir yetinin bireysel bir uygulamasını kastetmiyorum, daha ziyade bir deneyimi, yaşamın ve insan zekâsının potansiyel karakterini nesnesi olarak alan bir *experimentum*'u kastediyorum. Düşünmek sadece şu ya da bu şeyden, hükmedilmiş düşüncenin şu ya da bu içeriğinden etkilenmek anlamına gelmez, daha çok bir kim-

[9] Orijinalinde kullanılan terminoloji banka işlemleri için kullanılanla aynıdır (dolayısıyla "çıplak yaşam" burada, "yaşam biçimleri" gibi hesaplarda tutulan nakit rezervi haline gelir.)

[10] Metnin geri kalanının tümünde *power* terimi *potenza* anlamında kullanılmıştır.

senin kendi alıcılığından ve düşünmenin saf gücü olarak düşünülen her şeyle olan deneyiminden ansızın etkilenmesi anlamına gelir. ("gerçekten bilen birinin bildiğinin söylenmesiyle aynı şekilde düşünce her şey haline geldiğinde...koşulu halâ potansiyelliğidir...ve düşünce o zaman kendi üzerine düşünebilir.")[11]

Eğer her zaman zaten hükmedilmiş değil de daha çok bir olanağa ve güce devredilmişsem, her yaşadığımda, niyet ettiğimde ve anladığımda söz konusu olan yaşamanın, niyet etmenin ve anlamanın kendisiyse -başka bir deyişle eğer düşünce varsa- ancak o zaman bir yaşam biçimi kendi olgusallığında ve şeyliğinde, içinde çıplak yaşam gibi bir şeyi ayırmanın asla mümkün olmadığı bir yaşam-biçimi haline gelebilir.

Burada söz konusu olan düşünce deneyimi her zaman ortak bir gücün deneyimidir. Topluluk ve gücün her biri diğerini, geriye hiçbir şey bırakmadan tamamen tanımlar; çünkü herhangi bir güce komünalci bir ilkenin içerilmesi, zorunlu olarak herhangi bir topluluğun potansiyel karakterinin bir işlevidir. Her zaman zaten hükmedilecek, şu ya da bu şey veya şu ya da bu kimlik olacak ve güçlerini bütün olarak bu şeyler ve kimliklerde tüketecek varlıklar arasında; bu varlıklar arasında, rastlantılar ve olgusal bölünmeler dışında hiçbir topluluk olamaz. Başkalarıyla ancak içimizde –başkalarında da kaldığı kadar- potansiyel olarak kalanlar yoluyla iletişime girebiliriz ve herhangi bir iletişim (Benjamin'in dil için düşündüğü gibi) her şeyden önce ortak olan bir şeyin değil, iletişim kurabilirliğin kendisinin iletişimidir. Eğer yalnızca ve yalnızca tek bir varlık mevcutsa, o tamamen kudretsizdir. (Teologların Tanrının dünyayı *ex nihilo*[12], diğer bir deyişle tamamen güç olmadan yarattığını doğrulamalarının nedeni

[11] Aristotle, *On the Soul*, *The Complete Works of Aristotle* içinde, cilt 1, der., Jonathan Barnes (Princeton, N.J.; Princeton University Press, 1984), 682-683 [*Ruh Üzerine*, çev.: Zeki Özcan, Alfa Yay., 2000].

[12] [Lat.]: hiç yoktan. (ç.n.)

budur.) Gücümün olduğu yerde her zaman zaten çoğuz (tıpkı eğer dil yani konuşma gücü varsa, o zaman onu konuşan yalnızca ve yalnızca tek bir varlık olamayacağı gibi).

Modern politik felsefenin, *bios theoreticos*'u yani derin düşünmeyi ayrı ve yalnız bir etkinlik ("yalnız olanın yalnız olana sürgünü") olarak anlayan klasik düşünceyle değil de, sadece Averroizmle, yani bütün insan varlıklarında ortak olan bir ve tek mümkün zekâ düşüncesiyle ve son derece önemli olarak, Dante'nin –*De Monarchia*'da- bir çokluğun düşünme gücünden ayrılamazlığını olumlamasıyla başlamasının nedeni budur:

> Şu açık ki insanın temel kapasitesi bir entelektüel olma gücüne ya da potansiyeline sahip olmasıdır. Ve bu güç tekil bir insanda ya da yukarıda bahsedilen belli insan topluluklarının hiçbirinde tamamen gerçekleşemeyeceği için, insanlığın içinde bu bütün gücün gerçekleşebileceği bir çokluk olmalıdır...bir bütün olarak alındığında insanlığın kendine yaraşır işi, birincisi kuramsal meselelerde ve ikincisi kuramın bir uzantısı olarak pratikte entelektüel büyüme kapasitesinin bütününü sürekli olarak ifa etmesidir.[13]

Bahsetmekte olduğum yaygın entelektüellik ve Marksist bir "genel zekâ" nosyonu anlamını ancak bu deneyimin ışığında bulur. Bu iki kavram, başlı başına düşünce gücünden ayrılamaz olan çokluğu anarlar. Entelektüellik ve düşünce, yaşamın ve toplumsal üretimin birbirine eklemlendiği, diğer yaşam biçimleri arasında bir yaşam biçimi değil, daha ziyade çeşitli yaşam biçimlerini yaşam-biçimi olarak kuran

[13] Dante Alighieri, *On World Government*, çev.: Herbert W. Schneider (Indianapolis: Liberal Arts, 1957), 6-7.

bütün bir güçtür. Kendini ancak her bağlamda çıplak yaşamı biçiminden ayırarak olumlayabilen devlet egemenliği karşısında bu yaygın entelektüellik ve genel zekâ, sürekli olarak yaşamı biçimiyle yeniden birleştiren ya da onun biçiminden ayrılmasını önleyen güçtür. Toplumsal bilginin muazzam biçimde üretim süreçlerine kazınması (kapitalizmin güncel aşaması olan gösteri toplumunu tanımlayan bir kazınma) ile karşıt güç ve yaşam-biçimi olarak entelektüelliği birbirinden ayırt etme eylemi; böylesi bir eylem bu birleşmenin ve bu ayrılamazlığın deneyiminden geçer. Düşünce yaşam-biçimidir, biçiminden ayrı tutulamayan yaşamdır; ve bu ayrılamaz yaşamın içtenliğinin göründüğü herhangi bir yerde, en az kuramda olduğu kadar bedensel süreçlerin ve alışıldık yaşam tarzlarının maddiliğinde, orda ve sadece orda düşünce vardır. Ve çıplak yaşamı, kendisini geçici olarak örten ve onu "haklarıyla" temsil eden "İnsan" ve "Vatandaşa" bıraktıktan sonra gelecek politikanın tek merkezi ve yol gösteren kavramı haline gelmesi gereken şey, bu düşünce, bu yaşam-biçimidir.

İnsan Haklarının Ötesinde

Giorgio Agamben

Hannah Arendt, 1943 yılında küçük bir İngilizce Yahudi yayını olan *Menorah Journal*'da "Biz Mülteciler" başlıklı bir makale yayımladı. Bu kısa ama önemli yazının sonunda; yüzde yüz elli Alman, yüzde yüz elli Viyanalı ve yüzde yüz elli Fransızken sonunda acı bir şekilde "aynı yere iki kere ulaşılamayacağını" fark eden asimile olmuş bir Yahudi olan Bay Cohn'un portresini tartışmalı bir şekilde çizdikten sonra, ülkesiz mültecinin koşullarını -kendisinin bizzat yaşadığı koşulları- yeni bir tarihsel bilinç paradigması olarak sunmak üzere tersine çevirir. Bütün haklarını kaybetmiş ve ancak ne pahasına olursa olsun artık yeni bir ulusal kimliğe asimile edilmek istemeyen, onun yerine açık bir şekilde kendi koşulları üzerine derinlemesine düşünmek isteyen mülteciler, kesin bir gözden düşme karşılığında paha biçilmez bir avantaj elde ederler: "Artık ne tarih artık onlar için kapalı bir kitap ne de politika Yahudi olmayanlara tanınan bir ayrıcalıktır. Çoğu Avrupa ulusunun yasadışı ilan edilişinin, Avrupa'da Yahudilerin yasadışı ilan edilmesinin hemen ardından geldiğini biliyorlar.

Ülkeden ülkeye sürülen mülteciler halklarının öncülerini temsil ediyor."[1]

Elli yıl sonra geçerliliğinden hiçbir şey kaybetmemiş olan bu analizin anlamı üzerine düşünülmeli. Söz konusu olan sadece sorunun kendisini şimdi, Avrupa'nın içinde ve dışında eskiden olduğu kadar acil olarak sunması değildir. Aynı zamanda söz konusu olan, ulus-devletin şimdiye dek önlenemez çöküşü ve geleneksel politik-hukuksal kategorilerin genel olarak aşınması verili kabul edildiğinde; mültecinin belki de zamanımızın insanları için düşünülebilir olan tek figür ve bugünden -en azından ulus-devletin ve egemenliğinin çözülüşü süreci tamamına erişesiye kadar- gelecek bir politik topluluğunun biçimlerinin ve sınırlarının görülebileceği tek kategori oluşudur. Eğer ileride tamamen yeni görevler üstlenmek istiyorsak, bugüne kadar politik özneleri temsil etmemize yarayan temel kavramları (İnsan, Vatandaş ve hakları, egemen halk, işçi ve dahası) koşulsuzca ve kararlılıkla terk etmek zorunda kalmamız ve politik felsefemizi yegâne mülteci figüründen başlayarak baştan inşa etmemiz bile mümkündür.

Mültecilerin kitlesel bir olgu olarak ilk ortaya çıkışı; Birinci Dünya Savaşı sonunda, Rus, Avusturya-Macar ve Osmanlı İmparatorluklarının çöküşü, barış antlaşmalarıyla yaratılan yeni düzenle beraber Orta Doğu Avrupa'nın demografik ve bölgesel kuruluşunu altüst ettiğinde gerçekleşti. Kısa bir dönem içinde 1,5 milyon Beyaz Rus, 700 bin Ermeni, 500 bin Bulgar, bir milyon Yunan ve yüz binlerce Alman, Macar ve Rumen ülkelerini terk etti. Bu hareketli kitlelere; barış antlaşmaları yoluyla ulus-devlet modeli temelinde yaratılan yeni devletlerdeki nüfusun yüzde otuzunun çoğunlukla hiçbir zaman uygulanmayan bir uluslararası anlaşma -Azınlık Antlaşmaları adıyla anılan- dizisiyle

[1] Hannah Arendt, "We Refugees," *Menorah Journal*, sayı 1 (1943), 77.

korunması zorunlu olan azınlıklardan oluşmasının neden olduğu patlamaya hazır durumu eklemek gerekir. Birkaç yıl sonra Almanya'daki ırkçı yasalar ve İspanya'daki iç savaş, Avrupa'ya baştan başa dikkate değer, yeni bir mülteci grubu yaydı.

Mülteciler ve devletsiz halkları ayırt etmeye alışığız, ancak bu ayrım o zaman ilk bakışta görünebileceği kadar basit değildi, bugün bile değil. En baştan beri, teknik olarak devletsiz olan pek çok mülteci ülkelerine dönmektense bu şekilde tanımlanmayı tercih etti. (Savaş sonunda Fransa ya da Almanya'da bulunan Polonyalı ve Rumen Yahudilerin durumu buydu; ve bugün de politik eziyet görenlerin ya da ülkelerine dönmelerinin yaşamlarını riske sokmak anlamına geleceği kimselerin durumu da budur.) Öte yandan Rus, Ermeni ve Macar mülteciler yeni Türk ve Sovyet hükümetleri tarafından derhal ulussuzlaştırılmışlardı. Birinci Dünya Savaşı'ndan başlayarak birçok Avrupa devletinin kendi vatandaşlarının doğallıklarından ve ulusallıklarından çıkartılmalarına izin veren yasaları nasıl geçirdiklerine işaret etmek önemli. "Düşman kökenli" doğallaştırılmış vatandaşlar açısından ilk ülke 1915'te Fransa oldu; 1922'de Belçika savaş süresince "ulusalcılık karşıtı" eylemlerde bulunmuş vatandaşların doğallaştırılmasını yürürlüğe sokarak bu örneği takip etti; 1926'da İtalyan faşist rejimi "İtalyan vatandaşlığını hak etmediklerini" gösteren vatandaşlarla ilgili olarak benzer bir yasa geçirdi; 1933'te sıra Avusturya'daydı ve bunu benzerleri takip etti. 1935'e kadar Nuremberg yasaları Alman vatandaşlarını, tam haklara sahip olanlar ve politik haklara sahip olmayan vatandaşlar olarak böldü. Böylesi yasalar -ve onların sonucunda ortaya çıkan devletsiz kitleler- modern ulus-devletin yaşamında ve aynı zamanda onun vatandaş ve halk gibi basit nosyonlardan kesin kurtuluşunda belirleyici bir dönüm noktasına işaret eder.

Rus ve Ermeni mülteciler için Nansen Bürosu'ndan (1921) Almanyalı Mülteciler Yüksek Komisyonu'na (1936)

ve statüsüne göre faaliyetleri politik bir karakter taşımayan, daha ziyade sadece "toplumsal ve insani" bir karaktere sahip Mülteciler için Hükümetlerarası Komite'ye ve Birleşmiş Milletlerin Uluslararası Mülteci Örgütü'ne (1951) kadar, tekil tekil devletlerin, Milletler Cemiyeti'nin ve daha sonra Birleşmiş Milletler'in mülteci sorunuyla yüzleşmeye çalıştığı çeşitli uluslararası örgütlerin tarihinin izini sürmenin yeri burası değil. Asıl mesele; mültecilerin bireysel bir durum olmaktan çıkıp artık kitlesel bir olgu olduğunu (tıpkı iki Dünya Savaşı arasında ve bugün tekrar olduğu gibi) her ortaya koyduğunda bu örgütlerin ve aynı zamanda tekil tekil devletlerin -insan varlıklarının devredilemez haklarının bütün kutsal çağrılarına rağmen- sadece sorunu çözmekte değil, aynı zamanda onunla uygun bir tarzla yüzleşmekte de tamamen yetersiz olduklarını kanıtlamış olmalarıdır. Dolayısıyla sorunun bütünü insani örgütlere ve polise bırakıldı.

Böylesi bir kudretsizliğin nedenleri sadece bürokratik aygıtların bencilliğinde ve körlüğünde değil, aynı zamanda *yerlinin* (yani yaşamın) ulus-devletin hukuki düzenine kazınmasını düzenleyen temel nosyonların belirsizliğinde yatıyor. Hannah Arendt *Emperyalizm* kitabının mülteci sorunuyla ilgili bölümüne "Ulus-devletin Çöküşü ve İnsan Haklarının Sonu" başlığını verdi.[2] Ulus-devletin etkisini kaybetmesinin zorunlu olarak insan haklarının eskimesi anlamına gelecek kadar, insan haklarının kaderini modern ulus-devletin kaderine çözülemez biçimde bağlayan bu formülasyon ciddiye alınmalı. Buradaki paradoks, insan haklarını kesinlikle her şeyden daha çok içermesi gereken figürün, yani mültecinin, aksi bir şekilde kavramın radikal krizine

[2] Hannah Arendt, *Imperialism, The Origins of Totalitarianism* içinde 2. bölüm (New York: Harcourt, Brace, 1951), s. 266-298. [*Totalitarizmin Kaynakları 2, Emperyalizm*, çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 1998].

işaret etmesidir. Arendt der ki, böylesi bir insan varoluşu varsayımına dayalı bir insan hakları anlayışının, onu iddia edenler kendilerini, gerçekten her özelliğini ve saf insan olma olgusu dışında her kendine özgü ilişkisini yitirmiş insanlarla ilk karşı karşıya buldukları anda, savunulamaz olduğu kanıtlanır.[3] Ulus-devlet sistemi içinde kutsal ve devredilemez sayılan insan haklarının, artık bir devletin vatandaşlarının hakları olarak düşünülmeleri imkânsız hale geldiğinde, herhangi bir korumadan yoksun oldukları ortaya çıkar. Bu 1789 *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*[4]'in başlığındaki muğlaklıkta örtük olarak bulunur. Buradaki iki terimin iki farklı gerçekliği mi adlandırdığı yoksa aksine ilk terimin aslolarak her zaman zaten ikincisinde içerilmiş olduğu bir ikilem mi oluşturduğu belirsizdir.

Ulus-devletin politik düzeninde kendinde salt insan gibi bir şey için özerk bir alan olmadığı en azından, mültecinin statüsünün, en iyi durumda bile, her zaman ya doğallaştırmaya ya da kendi ülkesine geri gönderilmeyle sonuçlanması gereken geçici bir koşul olarak düşünülmesinden bellidir. Kendinde insan için kalıcı bir statü ulus-devletin hukukunda düşünülemezdir.

Artık 1789'dan bugüne kadarki bütün haklar bildirgelerine, yasa koyucuyu bu tür değerlere saygı göstermeye zorlamayı amaçlayan sonsuz meta-hukuksal değerlerin ilanı olarak bakmaya son verme zamanıdır; şimdi onları daha çok modern devletteki gerçek işlevlerine göre anlama zamanıdır. Aslında insan hakları her şeyden önce doğal çıplak yaşamın ulus-devletin politik-hukuksal düzenine kazınmasının ilk şeklidir. Eski Çağlarda Tanrıya ait olan ve klasik dünyada (*zoé* olarak), politik yaşamdan (*biós*) açıkça ayrı olan çıplak yaşam (insan), devletin yönetiminde öne çıkar

[3] a.g.y., s. 290-95.

[4] İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi (ç.n.)

ve tabiri caizse, onun dünyevi temeli haline gelir. *Ulus-devlet* yerliliği (*nativity*) ya da doğumu (*nascita*) (yani çıplak insan yaşamını) kendi egemenliğinin temeli yapan devlet anlamına gelir. 1789 Bildirgesi'nin ilk üç maddesinin (gerçekten gizli olmayan) anlamı budur. Bu bildirgenin egemenlik ilkesini ulusa (kendi kökeni ile uyumlu bir biçimde, *yerli* [*natio*] köken olarak sadece "doğum" [*nascita*] anlamına gelirdi) sıkıca bağlayabilmesinin (madde 3) tek nedeni, yerli unsuru herhangi bir politik örgütlenmeye kazımasıdır (madde 1 ve 2'de). Burada gizli olan kurgu, doğumun ulusla beraber derhal meydana çıkmasıdır, böylelikle iki uğrak arasında herhangi bir farklılık olmayabilir. Başka bir deyişle, haklar ancak derhal gözden kaybolan (ve aslında asla açığa böyle çıkmaması gereken) vatandaş varsayımları olduğu oranda, insana atfedilir.

Eğer mülteci ulus-devletin düzeninde böylesi rahatsız edici bir figürü temsil ediyorsa, bu temel olarak insanla vatandaş ve yerlilikle ulusallık arasındaki özdeşliği kırarak egemenliğin ilk kurgusunu krize sokmasından kaynaklanır. Elbette bu ilkenin tekil istisnaları her zaman oldu. Zamanımızda yeni olan şey artık insanlığın gittikçe artan bir kısmının ulus-devlet içinde temsil edilebilir olmayışıdır ve bu yenilik ulus-devletin temelini tehdit ediyor. Aksine mülteci, görünüşte marjinal bir figür olarak, eski devlet-ulus-toprak üçlüsünü bozduğu oranda, politik tarihimizin merkezi bir figürü olarak düşünülmeyi hak ediyor. Hem kampların mültecilerin kontrol edilebileceği mekânlar olarak ilk kez Avrupa'da inşa edildiğini hem de enterne kampları-toplama kampları-imha kampları silsilesinin hepsinin son derece gerçek bir kökü temsil ettiğini unutmamamız gerekiyor. Nazilerin "son çözüm"ün seyri boyunca sürekli olarak uydukları birkaç kuraldan biri, Yahudilerin ve Çingenelerin ancak tamamen ulusallıktan çıkarıldıktan sonra (yani Nuremberg yasalarından sonra düştükleri ikinci sınıf vatandaşlık konumundan bile mahrum bırakılmalarından sonra) imha

kamplarına gönderilebilmeleriydi. Artık vatandaş haklarına sahip olmadıklarında, yani insanlar gerçekten, terimin eski Roma hukukunda kullanıldığı anlamıyla kutsal olduklarında, yani ölüme mahkum olduklarında.

Mülteci kavramı "insan hakları" kavramından kesinlikle ayrılmalı ve (şimdi Avrupa Devletleri hukukunda oldukça sert biçimde sınırlandırılma süreci içinde olan) iltica hakkı artık mülteci olgusunun tescil edildiği kavramsal kategori olarak düşünülmemeli. Mülteci neyse o olarak düşünülmeli, yani en az ulus-devletin ilkelerini derhal radikal bir krize sokan ve artık ertelenemez bir biçimde kavramların yenilenmesinin önünü açan bir sınır-kavramı olarak.

Bu arada aslında, Avrupa Birliği ülkelerine yasadışı göç denilen olgu öyle özelliklere ve oranlara ulaştı ki (ve Orta Avrupa ülkelerinden tahmin edilen 20 milyon göçmen düşünüldüğünde gelecek yıllarda bu oranların daha da artması muhtemel) perspektifin bu ters çevrilişi tamamen doğrulanmıştır. Bugün endüstriyel ülkelerin yüzleştiği şey doğallaştırılmayı ya da kendi ülkesine gönderilmeyi istemeyen ve doğallaştırılamayan ya da ülkesine geri gönderilemeyen, *sürekli ikamet eden ama vatandaş da olmayan bir kitledir.* Bu vatandaş-olmayanların çoğunlukla köken olarak milliyetleri vardır, ama kendi devletlerinin korumasından fayda sağlamayı tercih etmedikleri için kendilerini mülteci olarak gerçek bir devletsizlik durumunda buluyorlar. Tomas Hammar bu kimseler için, "vatandaşlık" kavramının modern devletlerin toplumsal-politik gerçekliklerini betimlemeye artık uygun olmadığını gösterebilecek, "vatandaş olmayan sürekli sakinler" (*denizen*) şeklinde yeni bir kavram yarattı.[5] Öte yandan endüstriyel devletlerin vatandaşları (Amerika Birleşik Devletleri'nde ve aynı zamanda Avrupa'da) kodlanmış siyasal katılım

[5] Tomas Hammar, *Democracy and the Nation State: Aliens, Denizens, and Citizens in a World of International Migration* (Brookfield, Vt.: Gower, 1990).

şekillerini giderek terk etmek yoluyla, oturma izni almış yabancılara, yani vatandaş olmayan sürekli sakinlere dönüşme yönünde belirgin bir eğilim gösteriyorlar, böylece vatandaşlar ve oturma izni almış yabancılar -en azından belli bir toplumsal kesim içindekiler- potansiyel bir ayırt edilemezlik alanına giriyorlar. Buna koşut olarak, yabancı düşmanlığı tepkileri ve savunmacı hareketlenmeler, biçimsel farklılıkların varlığıyla beraber gerçek asimilasyonun nefreti ve hoşgörüsüzlüğü şiddetlendirdiği meşhur ilkeyle uyum içinde büyüyor.

Avrupa'da imha kampları yeniden açılmadan önce (ki bu şimdiden olmaya başlayan bir şey) ulus-devletlerin, yerliliğin tescili ilkesiyle beraber bu ilke içinde kurulu devlet-ulus-toprak üçlemesini sorgulama cesaretini bulmaları zorunlu. Tüm bunların somut olarak nasıl gerçekleşebileceğini şimdiden göstermek kolay değil. Kudüs sorununu çözmek için düşünülen seçeneklerden biri Kudüs'ün -eşzamanlı olarak ve hiçbir toprak bölüşümü olmaksızın- iki farklı devletin başkenti haline gelmesi. Böylelikle burada paradoksal olarak ortaya çıkacak olan, karşılıklı olarak toprak temelliliğin ötesine geçiş (ya da daha doğrusu toprak temellilik dışı bir durum) yeni bir uluslararası ilişkiler modeli olarak genellenebilir. Belirsiz ve tehditkâr sınırlarla ayrılmış iki ulusal devlet yerine, aynı bölge üzerinde ısrar eden ve birbirinden çıkış durumunda iki politik topluluk tahayyül etmek mümkün olabilir; yol gösteren ilkenin artık bir vatandaşın *ius*u (hakkı) değil, daha ziyade tekil *refugium* (mülteci) olduğu, karşılıklı olarak toprak temellilik ötesine geçişle birbirine eklemlenen topluluklar. Benzer bir şekilde Avrupa'yı, felaketinin kısa bir dönemde öngörülebildiği imkânsız bir "ulusların Avrupası" olarak değil, daha ziyade Avrupa Devletlerinin (vatandaş ve vatandaş olmayan) sakinlerinin çıkış ya da mülteci konumunda olacağı bir toprak temellilik ötesi ve toprak temellilik dışı bir uzam olarak düşünebiliriz; o zaman Avrupalılık statüsü vatandaşın çıkış-halinde-olması (elbette bir hareketsizliğin

de söz konusu olabileceği bir durum) anlamına gelecek. Dolayısıyla Avrupa uzamı; (iyi bilindiği gibi her zaman bir azınlık olan) eski halk kavramının içinde politik bir anlam bulabildiği, dolayısıyla kararlı bir şekilde kendisini (şimdiye dek onu lüzumsuzca gasp eden) ulus kavramına karşı koyduğu, doğum (*nascita*) ve ulus (*nation*) arasında indirgenemez bir farklılığa işaret edecek.

Bu uzam ne homojen ulusal toprakların herhangi biriyle ne de onların *topografik* toplamlarına karşılık gelecek, aksine iç ve dışın birbirini belirlemediği Leida Savaşı'nda ya da Möbius şeridinde olduğu gibi bu toprakları *topolojik* olarak eklemleyerek ve iç içe geçirerek düzenleyecek. Bu yeni uzamda Avrupa şehirleri, karşılıklı toprak temellilik ötesi ilişkilere girerek dünya şehirleri olarak eski güçlerini yeniden keşfedecekler.

Bu yazıyı yazarken İsrail Devleti tarafından sınır dışı edilmiş 425 Filistinli kendilerini bir tür tarafsız bölgede buldular. Bu insanlar kesinlikle, Hannah Arendt'in önermesini izlersek, "halklarının öncülüğünü" üstleniyorlar. Ancak bu, zorunlu olarak ya da sadece gelecek bir ulus devletin ilk nüvesini oluşturabilecekleri ya da Filistin sorununu İsrail'in Yahudi sorununu çözdüğü gibi yetersiz bir yoldan çözecekleri için böyle olduğu anlamına gelmiyor. Daha ziyade, mülteci oldukları bu tarafsız bölge; bu andan itibaren İsrail Devleti toprağını gerisin geriye yeniden düzenler, İsrail devleti toprağını delerek ve aynı zamanda o karlı dağlar imgesini Heretz İsrail'in[6] herhangi bir bölgesinden daha içsel bir hale getirecek kadar bu toprakları değiştirerek. Ancak devlet uzamının bu şekilde delindiği, topolojik olarak biçiminin bozulduğu ve vatandaşın mülteciyi ne ise o olarak tanıyabildiği bir dünyada, bugün ancak böylesi bir dünyada insanlığın politik olarak varlığını sürdürmesi düşünülebilirdir.

---

[6] İsrail'in eli. (ç.n.)

TEMSİL EDİLEMEZ VATANDAŞLIK

Augusto Illuminati

> İnsan toplumsal bir hayvandır. Bunun için yapabileceğimiz hiçbir şey yok ama yine de eğer ki ruhumuzu kaybetmek istemiyorsak bunu kabul edemeyiz. Bu nedenle, hayat kırılmadan başka bir şey olamaz. Bu hayat yaşanamaz bir hayat. Bu nedenle ötekine kaçmalıyız. Fakat kapı açık değil. Açılana dek daha ne kadar kapıya vuracağız! Tam anlamıyla içeri girebilmek, eşikte kalmamak için insan toplumsal bir varlık olmaktan çıkmalı.
> Simone Weil, *Cahiers*, 1974

Modern apolitik durumumuzda siyaset, geleneksel olarak dışlandığı ve bu nedenle tıpkı silindir bir yüzeyde yansıyan görüntünün optik kırılmasının bir şekilde düzeltilmesi gerektiği gibi yeniden yorumlanması gereken alanlara yayılmıştır.[1] Bu

[1] Bkz. Augusto Illuminati, "Anamorfosi della politica", *Racconti morali* içinde (Napoli: Liquor, 1989).

şekilde, kendisini ya sınırlı ve geçici meseleler ya da cinsel farklar veya etnik ve kültürel azınlıkların farkları gibi daimi farklar üzerinden ifade eden bir hareketin hedeflerini, pratik, taktik, stratejik ve örgütsel araçlarını teker teker ele almalıyız. Alışıldık olmayan alanların politikleşmesi kemikleşmiş kurumların terk edilmesi ile el ele gider.

Bu duruma tepkisel bir pratik, yeni lobiler ya da azınlıklar için kota talepleriyle temsili yapılarla bütünleşme sürecini içerebilir. Böylesi bir süreç, burjuvazinin gizlice örgütlenmiş apolitik doğasından kamusallık ve düzenin sentezine doğru bir geçişi sadakatle takip edecektir; her ne kadar böylesi bir şey bariz bir kurumsal yeniden düzenlenme ve hatta öznelliğin daha esnek bir şekilde yeniden tanımlanmasıyla gerçekleşmemiş olsa da. Aynı olgunun öteki yüzü ise, iş ve tahakküm modeline göre oluşturulan modern siyasal pratik anlayışın daha özgün bir eylem anlayışı adına terk edilmesidir. Bu daha ütopik ve umulmadık taraf, temsiliyetin reddini içerecektir. Ancak bu iki yön, güncel siyasal sistemin soyutluğu ve eskimişliğine karşı bir başkaldırıda olduğu kadar praksisin dönüşlülüğüne doğru bir eğilimde de birleşirler. Kurumsal küstahlığın karşısına konulan bu "sakın dokunma" söyleminde hem (lobici bir tavırla temsiliyet peşinde olan) "henüz temsil edilmeyenler" hem de temsiliyetin kökten reddi bir arada yaşam bulur.

Modern Gözlemci

Maurice Blanchot oldukça aydınlatıcı bir pasajında, Jean-Luc-Nancy'den devraldığı bir deyişi kullanarak etkin olmayan bir cemaatin, "(eğer yeniden birleşmiş ve aynı zamanda terk etmeyi unutmuş olsalardı İsrailoğullarının Büyük Göç zamanı bir araya toplanmasının benzeyeceği şey gibi) Tanrının insanlarının lekelenmiş bir vekili" olduğunu yazar.[2] Bu toplulukta

[2] Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable* (Paris: Les Edition de minuit, 1983), 57.

hayalperestler ve fırsatçılar, kinik çoğulcular ve bozguncular, temsil edilebilir farklılıklar ve temsil edilemez bir öznelliğin çilecileri bir arada yaşar. Çıkarları çok farklı ve hatta aykırı olsa da hepsi Vaat Edilmiş Topraklar'dan ümidini kesmiş ya da sessizce vazgeçmiştir. Ahlaki-hukuki zordan kaçınma ya da bunların reddi (yani başka zamanlarda devletin ortadan kaldırılması ütopyasında ifade edilen şey) kimisi için komünizmin pratik başlangıcı, diğerleri içinse piyasanın ve egoistçe dürtülerin liberalizmi olabilir. Bu çift anlamlılık; eğer ki *modern*, kendi varsayımlarımızın bitmeyen devrimi, dünün esaslarının bugün kenara doğru kayması, başta dışarıda olduğu düşünülen şeyin merkezine erişmek anlamına geliyorsa, merkezin çevre olduğu modern paradoksun doğasında yatar. Bu anaforun hareketi, sınıra yönelen dalgalanmadır.

Uzun bir tarihi olan ama modernitenin paradigmatik bir figürü olarak kimi özgün özellikler taşıyan bir duruma olan gözlemcinin yeri, siyasetin ve tarihin kenarlarında durmaktır. Hannah Arendt'in, düşünümsel yargının iletişimsel esnekliğini, *aktif yaşam* ve *düşünsel yaşam* arasındaki ara yüzeyi yeniden değerlendirerek Kant'ın Fransız Devrimindeki "izleyici" konumunun altını çizmesi hiç de tesadüf değildir.[3] Ona bakan göze bir gösteri olarak sunulanı fark edebilme ve anlama yetisine sahip olan yalnızca izleyicidir, asla eyleyenin kendisi değildir. Böylelikle halk şenliklerinde eyleyenle izleyeni, toplumsal sözleşmenin "ortak kimliğinde" tebaayla hükümdarı özdeşleştiren, yani irade ve özgürlüğü, kontrol edilen ve dolayımsız bir

[3] Bkz. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Ayrıca bkz. *The Life of the Mind* (San Diego, Calif.: Harcourt Brace Jovanovich, 1978), özellikle "Düşünme" başlıklı bölüm. Öznenin ontolojisi konusunda onunla aynı fikri paylaşmasam da eylem kuramı üzerine Arendt'in *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958) [*İnsanlık Durumu*, çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 1994] kitabının 4. Bölümüne bakınız.

ilişkinin gölgesinde biraraya getiren Rousseau'dan bir hayli uzağız. Bizim açımızdan, izleyici insanın yapıp ettiklerinin anlamına açılan kapının kilidine sahiptir; çünkü eylemin sahnesine ve diğer izleyenlere, yani halka, belli bir mesafeyi korur. İzleyici, izleyiciler topluluğunun yani halkın tartıştığı yorumların çoğul olmasının güvencesidir, ama bireysel olarak kendisini bunların içinde tanımlamaz. Bu şekilde, izleyici iradenin kolektif temsillerindeki iyi ve toplumcul olma çatışkılarından ve böylece Simone Weil'in makalenin girişindeki alıntıda ilan ettiği dehşet verici ikilemden de kurtulur.

Geometrik ve sembolik şehir, evrensel olanı tamamen sınırlayan ya da ona tanıklık eden analitik ve ahlaki yargılar alanıdır. Toplumsal yapı ve siyasal yükümlülükler onun içinde birbirinin aynası olur ve rasyonel bir kesinlik çizer. Bu, ütopyalar kadar felsefi metaforlar için de geçerlidir. Bu, kesinlikle Descartes için ama aynı zamanda Nisan 1669 tarihinde J. Thomasius'a mektubunda aşağıdakileri yazan Leibniz için de geçerlidir:

> Öz yalnızca duyarlılıkla ilişkisi yüzünden kendi niteliklerinden farklılaşır, tıpkı bir kente göbeğindeki bir kulenin tepesinden baktığınızda- ki bu özün sezgisine tekabül eder- kente dışından yaklaştığınızdakinden -ki bu da maddi niteliklerin algılanmasına tekabül eder- farklı bir görünüm sunması gibi. Ve Doğu'dan ya da Batı'dan yaklaştığınıza bağlı olarak kentin dış görüntüsü değişebildiği gibi, benzer şekilde organların çeşitliliğinden dolayı nitelikler de değişir.[4]

[4] Leibniz-Thomasius, *Correspondance*, çev. Richard Bodéüs (Paris: Vrin, 1993), 104.

Burada izleyici önceden kurulmuş görsel bir manzara, iktidar ve hiyerarşinin sürekliliğine tam bir avantaj sağlayan, uyum ilkesiyle yönetilen kategorik bir tanımlama ile karşı karşıyadır.[5] Yine, on dokuzuncu yüzyılın ilerleme ütopyalarında -örneğin Dostoyevski'nin şiddetle eleştirdiği Nikolai Çernişevski'nin *Nasıl Yapmalı?* romanında Vera Pavlovna'nın son rüyasında olduğu gibi- gerçekleştirilen ideallik ve apaçık neşe yalnızca meta değişimi için kullanılan kentin dışında konumlandırılır. Rengârenk ve sonu öngörülemez modern kent ise düşünümsel yargının, zevk efendisinin ve siyasal değerlendirmenin değişken bir şekilde yeniden örgütlenmesine tabidir. Bu şehrin örnek kişiliği ise, gözlemcinin tarih felsefesi alanından tüketimin toplumsal fenomenolojisine uyarlanmış *flâneur*[6]'dür. *Flâneur* metalar ve tarih açısından aynı yargı gücünü ve eleştirel mesafeyi korur, belli bir rolün aktörü olmayan bir kimseye has tam bir özgürlük içinde kenti boydan boya dolaşır ve aynı zamanda istatistik ya da nihai sonuçlar aracılığıyla değil, inandırıcı olmak için sağduyuya dayalı, belli durumlar temelinde nasıl değerlendirme yapacağını bilir. Tekil bir olay, örnek olumsallığı içinde korunur. Gözlemci ve *flâneur* parçaları yeniden düzenlemeye bayılırlar, olguyu nasıl saklayacaklarını iyi bilirler. Tarih ve tüketim açısından marjinallikleri onları olumsuzlamaz, aksine marjinalliğin derin anlamını boyun eğmezlik içinde yürüyerek açığa vururlar.

Marjinal gözlemcinin rolü, galiplerin acınaklı bir dengine dönüştürülmeyecek şekilde, kesin olarak sınırlandırılmıştır.

---

[5] Leibniz'in özgün rolünün yanı sıra dünyanın rasyonel yapısı ve toplumun rasyonel yapısı arasında bir analoji olarak *cosmo-polis* fikri için bkz. Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York: Free Press, 1990), özellikle 101-4, 120 ve takip eden sayfalar, 143 ve takip eden sayfalar, 152 ve takip eden sayfalar, 182, 270-73.

[6] Aylak, avare; hem etrafı dikkatlice izleyen hem de kalabalığın içinde tanınmadan gezinen bir düşünürgezer, kent aylakgezeri (ç.n.)

Tıpkı iyi bir romanda olduğu gibi, her kayıp intikam habercisidir; Mağlup, Stephen King tarzında olduğu gibi gerçek galiptir. Hannah Arendt'in gözlemcisinin düşünümsel rolü, tarihsel aktörün kişiliğinden ayrılamazdır. Aktör öznelliğini bağlamın kopuşu, dünyaya yeniyi getiren bir başlangıç süreci yoluyla açığa vurur. Fail, amaçları diğer failler çoğulluğununkilerle iç içe olduğu için tarihin yazarı değildir, ama yaşananların anlamını yeniden kuran düşünümselliği önceleyen ve tamamlayan ve daha ileriki araştırmaların ifadesini sağlayan şey failin girişimidir. Eylemle kurulan ve düşünme içinde kendini askıya alan güç, çoğul haldeki faillerden ve düşünümsel kamudan ayrılamaz. Bu nedenle, "apolitik" olan, politikaya içkin bir ilişkidir: entelektüel ya da bireysel emeğin sessizliğinde, dünyevi olmayan insan deneyiminin aşkınlığında düşüncenin ya da istencin iç dünyasına yeniden kenetlenmekten çok kolektif olarak koşullandırılmış bir hareket. Dahası, düşünümsellik kendi içinde eylemle ilişkisiz olan tekillikleri iletişim kurmaya zorlar ve böylelikle saf bir fark ahmaklığına kaymaktan kurtulur. Gözlem yalnızca zihnin bir yüklemi ya da evresi değil, eylemin saklı gizemini, etkileşimli bir kamusallık bağlamının dışında "özel bir dile" teslimiyetini alt etmek için bir kaynaktır da.

Apolitiğin muhafazakâr yönetimi, işin ve tüketimin özelliği ile beraber giden dünyevi şeyleri kendi haline bırakma eğilimi kadar, temaşa çağrısına seslenen gündelik bir meseledir. Çıkış (*exodus*) hareketi, muğlak bir şekilde hem hakim fikirlere ve sınıflara karşı çıkış hem de bu fikirlerin ve sınıfların köklü kuruluşları ve moleküler yenilenmeleri ile damgalanmıştır. Bu dinginlik ve başkaldırı, bireysellik ve kolektiflik içeren karma yapı dikkat çekicidir. Edilgenliğin ve ayrıklığın güvencesi olan "başka bir yerin" hatırasına kapılmadan tahakkümün reddini ifade ediyorsa -kısacası, kapitalist üretim biçimi ve ücretli emek rejimiyle uğraşıyorsa- çıkış önemlidir. Eğer bu engele saldırıp onu yıkmıyorsa, o zaman

burjuva sivil toplumunun bildik iç hareketliliğine düşme tehlikesi taşır ve böylece gettolaşmış azınlıklar arasında yeni çözülemez çelişkiler ve yeni teselli edici aidiyet biçimleri kurarak, köksüzleştirme hareketlerinde zımni olan cemaat vaadine ihanet eder. "Farklar" bile taklitçi halelerle kendilerini sarmalamayı, gizem ve işin paylaşılamaz mahremiyetine gömülmeyi ve gösterişli ve bir o kadar da dehşet veren kabile dövmeleri ile kendilerini süslemeyi severler, yani kendi kendini temsil etmenin en zavallı hallerini.

Cemaat

> Frenesi sokakta bir ya da iki kez başarıldığını gördüğü, en iyi ışık ihtimaline doğru birleşen gizemli bir halkın birliğini düşledi, kısaca, zamansız patlamalar, tüm yollar, insanlık ve mermi, doğru, tek bir varoluş içindeki insanlar, polis ise hareket halindeki bir kılıç kadar yalın... Ama ayıplama bekleyen Frenesi'yi izleyen DL daha az mübarek olduğunu teslim etti: "Aradığım işin hep en belalı kısmı mı?" "Ama birisi doğru tahlil dedikleri şeyi yapmazsam ve ona göre eyleme geçmezsem pek bir anlamı olmadığını söylemişti? Bunu hiç duydun mu?"
> Thomas Pynchon, *Asmabahçesi*, 1990

Blanchot'nun "kabul edilemez" cemaati, paradoksal etkisi modernliğin sonlarındaki apolitik durumumuza benzeyen bir aşk ilişkisine dayanır.[7] Birkaç bölüm alıntılamama izin verin:

> Tutku olanaktan kaçar, (ona kapılanların) kendi güçlerini, kararlarını, hatta "arzularını" ve dolayısıyla

[7] Blanchot, *La Communauté inavouable*. Bu eserden yapılan alıntılar metinde parantezler içinde belirtilmiştir.

> ne yapabileceklerini ne de istediklerini dikkate alıp birbirlerine de yabancı kılan bir mahremiyette, kendilerine yabancılaştıkları bir yabancılığa çeken yabancılığın kendisinden kaçarak... Ne yarılarak, ne de bölünerek: Ulaşılamazlardır ve ulaşılamazlıklarında sonsuz bir ilişki içindedirler.
>
> Aşıklar cemaatinin, isteseler de istemeseler de, hoşlarına gitse de gitmese de...önünde temel amaç olarak toplumun yıkılması durur. Birbiri için yapılmış ya da yapılmamış iki şey arasında tesadüfi bir cemaat oluşsa, bir savaş makinesi, daha doğrusu son derece küçük bir dozda da olsa evrensel imha tehdidi taşıyan bir felaket ihtimali doğar.

Benzeşim kuracak olursak, kitlesel hareketler oluşum süreçlerinde kendilerini hem kalıcı hem de kendilerini tanımayan iktidar sahipleri karşısında tehditkâr kılacak yapıları göz ardı ederler. Hem "toplumsal paktın çözülüşünü" hem de "kendilerini temeli saymalarına rağmen hukuku reddettikleri için, hukukun sınırlarını çizemediği bir egemenlik içinde" bu toplumsal paktı yeniden keşfetme konusunda çetin bir inadı kurarlar(56). Cemaatin bu geçici kendiliğindenliği bir anlıktır, çünkü bu cemaat kurumsal ve yasal olarak dile getirilemez düzenlemeler yapma konusunda isteksizdir. Bu kendiliğindenliğin kendisi her örgütlü birlikteliğin temeli, her kurulu düzenden önce gelen yaşam nedenidir. Aşıklar cemaati her birlikteliğin, siyasal olarak değeri biçilemeyecek temel öğesidir; ancak aynı zamanda bu cemaat geçmiş kolektif oluşumları nostaljik bir şekilde yeniden yaratabilmek için zorlar. Demek ki iktidarın demagojisinin ve mistisizminin aşkın kırılgan tarifsizliğinin yerini alma ve toplumdan kaçışın kitlelerin bir lider ya da örgütte aşırı-temsiliyetle ters bir şekilde özdeşleşmeye dönüşme riski söz konusudur.

Jean-Luc Nancy'nin "etkisiz cemaat" kavramı bu muğlaklığı bertaraf etme amacını taşır.[8] Aşıklar birliği kendine (eğer cemaat kaynaşma içine girerse) model olarak devlet oluşumunu, devleti tekilliğin hakikati olarak gören Hegelci yüklemi, dolayısıyla kendini tamamen ölüm işaretinde gerçekleştiren bir hümanizmi, sonsuz bir içkinciliği alır. Aşıkların ya da sanatçıların esrik egemenliği, faşist sefahatten oldukça farklı biçimlerde, tereddütlü bir ayrıcalığı yeniden kurma riskini taşır; belki Benjamin'in alçaltılmış bir *Erfahrung*'un yerine geçen ve değerini düşüren bir *Erlebnis* diyeceği şey.[9]

Cemaat ilkesi tekil varlıkları, yani sonlu varlıkları, diğerleri gibi kendi içinde dağıtır. Esas anlamıyla siyaset, ortak-oluşlarının kendilerini, karşılıklılık içinde birlikte zuhur etmelerinde gösterdiği tekilliklerin coşkulu iletişiminin izidir. Cemaat bireylerin kolektif toplamı ya da önsel özü değil, sadece cemaat yoluyla olduğu gibi var olabilen, birbirlerinden ayrı tekil varlıkların iletişimidir; ortak olan *içindeki* bir varlıktır, *ortak bir varlık* değil. Burası, kendini diğer canlı ya da cansız şeylerin varolduğu gibi varolmakla sınırlamadan, siyasal aktörün diğerlerine göründüğü ve diğerlerinin de aktöre göründüğü Hannah Arendt'in ortaya çıkış alanı dediği şeydir. İktidar böylelikle faillerin çoğulluğu ile oluşur ve koşullanır.

Cemaat ötekilerin bir cemaati, birbirleriyle ilişkilenmekten çok birlikte-varolmalarıdır; "birlikte-varolma başkalıktır", yeninin gelişi, zaman ve uzam açısından heterojen olandır. Sonluluk bu başkalığın gelişiyle oluşur. Eğer tiranlık hiçbir

---

[8] Bkz. Jean-Luc Nancy, *La Communautée désoeuvrée* (Paris: Christian Bourgois, 1986), 36-37, 42-43, 50, 53-56, 64-65, 68-73, 132-41, 177-78, 223-24, 256-61.

[9] *Erfahrung* (Alm.): Deneyim; *Erlebnis* (Alm.): Yaşantı (ç.n.).

şeyi ifşa etmiyorsa ya da varlığın özünü totaliter bir şekilde ortaya koyuyorsa, demokrasi kendini böyle bir özün ifşa edilemez olduğunu ifşa etmekle sınırlandırmıştır. Temsiliyetin zımni yenilgisi (Carl Schmitt'in "etkisiz hale gelme" dediği) daha küçük bir felakettir ve etik-toplumsal birlik yanılsamalarından esinlenen argümanlarla eleştirilemez. Demokrasinin sınırı, ortaklığı ifşa etmeyi, programatik olarak adını taşıdığı halkın ortaklığını ifade etmeyi başaramamasıdır.[10]

Eğer özgürlük herhangi bir temsiliyet tanımına indirgenemezse, o zaman bir karar fırsatı olan devrimin yıkacağı, yeniden biçimlendireceği ya da kuracağı kurumlar yok demektir; her kurulu gücü parçalayan, kurucu bir güçtür. Bu yaklaşım yalnızca toplumsal olana geri çekilmez; daha ziyade özgürlük ve ölüm için ortak ifşada ötekiyle karşılaşma sırasında mutlak olumsallığa dayalı paradoksal bir cemaat kurarak, devlet ve toplum arasındaki karşıtlığı çözer.[11] Bunun bağlamı, çelişkili ifadesi temsili olmayan ve

---

[10] Ayrıca bkz. Jean-Luc Nancy, *L'Experience de la liberté* (Paris, Galilee, 1988), 119-20, 123-24, 207. Burada "birlerin" "diğerlerine" karşılıklı ifşası olarak özgürlük deneyimi -bizim özgürlüğümüz- cemaati kurar, ancak ister kolektif ister bireysel olsun öze herhangi bir şekilde el konulmasına sonsuz bir direniş yoluyla.

[11] *The Coming Community* kitabında, [çev. Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993] Giorgio Agamben anlamın ve sınıfların tasfiyesiyle dünya ölçeğinde nihilist ve küçük burjuva onaylanmadan, tüm insanlık için emsali görülmemiş bir fırsat doğacağını varsayar: "Halihazırdaki münasebetsiz ve anlamsız bireysellik biçimi içinde münasip bir kimlik aramayı sürdürmek yerine, insanlar münasip varlıktan bir kimlik ve bireysel bir mülkiyet değil de kimliksiz bir tekillik, ortak ve tamamen açığa çıkarılmış bir tekillik yaratarak bu münasebetsizliğe ait olmayı başarabilmiş olsalardı- yani insanlar şu ya da bu biyografide değil böyle olmak yerine, tekil dışsallıklar ve yüzleri ile yalnızca böylece olsalardı- o zaman ilk kez ön kabuller ve özneler olmaksızın bir cemaate girebilirler, paylaşılamaz hiçbir şey olmadan iletişime geçebilirler" (65).

vatandaşlığı türdeşleştirmeyen bir yapıyı gerektirirken, kuralların çıplaklığına indirgenmiş ve soyut olanın gücüyle yüz yüze gelmiş fakir deneyimdir. Eylemin tekil yapısı -Arendt'in ilk fiziksel görünüşün çıplak gerçekliğini doğuran bir ikinci doğum dediği- ayrı birliklerin, faillerin ve düşüncelerin bir çoğulluğunu gerektirir ve toplumsal ve kurumsal bir temsiliyetin öznellikleri bir potada eritme eğiliminin yanı sıra, hem "özel" dillerin solipsizmini hem de istencin iç diyalektiğini bertaraf eder.

Çoğulculuğun esas anlamında -yani, tekilliğin kuruluşunu donatması anlamında- anlaşılması gerektiği gerçeği, on beşinci yüzyıl ile on yedinci yüzyıl arasında (dönme Yahudilerin oluşturduğu) Marrano toplumunun İspanya'da infaz edilmekten kaçmak için Portekiz ve Hollanda'ya göçünün modern kültürde oynadığı temel role referansla örneklendirilebilir. Burada getto, çıkış ve tövbe temalarını, farklı olana eziyeti, çekilmenin üretkenliğinin yanı sıra -yakılma ya da trajik bir çöküş yaşamayı göze alarak- bu ya da öteki tanrıya aşkınlığını sefahat ve içkincilik uğruna çarçur edecek kadar kötü kulluk etmenin sürdürülemez ve zengin muğlaklık temasını buluruz. Tanrılarına ihanet eden entelektüeller yeni kucaklanan dinin tanrısının havarilerince şüphe ile izlenir (kesinlikle "kaynak"tan "hedef"e tarafsız bir geçiş ile ya da bir tür paganizmin akademik alternatifleriyle uğraşmıyoruz). Bu entelektüeller, Spinoza ile Marx arasındaki dönemde Avrupa düşünce düzeninin dengesini bozacak yaban bir saygısızlık içinde hakiki bir kişilik bölünmesi yaşamışlardır.

Kitlesel bir entelektüellikle ve mesleki yer değiştirmelerin ve geleneksel ideolojilerin sınırında, metropole gelen göçmenlerle yerleşik halkın kültürlerinin harmanında gelişen yeni bir vatandaşlık talebiyle bağdaştırılan Marranizm, kitlesel bir olgu olmak üzere on altıncı ve on yedinci yüzyıl Yahudiliğinin özgün çevresinin ötesine yayıldı. Ruhun Marranizmi ve kitle kültürünün melezleşmesi; her iki açıdan

da kökünden koparılan tekilliğin huzursuzluğu, öznenin mahrem tutarsızlığını, ötekiyle karşılaşmanın ıstırabı içinde kendiyle olan sorunlu ilişkisini açığa vurur. Ancak, burası tam da yeninin ortaya çıktığı yerdir. Bu, kendi olumsallığını arsızca ortaya koyan, her öngörülebilir aidiyete ihanet eden ve onları tamamen terk etmese bile, en azından yeniden şekillendirmeye zorlayarak tartışmanın ve tasarımın mantığını saptıran "doğum"dur. Olanaksız olduğu kadar olanaklı olan modern cemaat, elbette açıklığa ve köklere bağlılığa değil, taklit ve ihanete dayanır.

Vatandaşlık

> Hiçbir anlamı imlememek insanların en temel hakkıdır. Bu, parçalayan ve bozan anlamın, nihilizmin karşıtıdır. Böylesi bir anlam taşımama hakkı, her zaman en az tanınan, en çok ayaklar altına alınan haktır.
> Georges Bataille

Cemaat demokrasinin dış yüzüdür, tıpkı vatandaşlığın demokrasinin iç yüzü olması gibi. Demokrasiye henüz ifade edilmemiş ismini bahşeden *demos*; dağıtım, bölünme (insanların, yemeğin, toprağın), ve toplanma (*daiomai, dainumi, daizo*) gibi bir dizi anlamla bağdaştırılan eski bir Hint-Avrupa terimidir. *Dais* tek bir porsiyon ortak öğündür. *Daimon* alınyazısını verendir, kader, yani bir tanrıdır. Bu, *nemein* ve *nomos*[12] kavramlarında söz konusu olan dağıtımdan çok da uzak değildir, ama toprağın işgali ve çitlenmesi fikrine, yasa ve hesaplamaya da pek bağlı değildir. Bu kavram daha ziyade tekilliklerin ortak olması ve aynı zamanda içkin bir kolektiflik tarafından içerilen toprağın

[12] Ekonomi sözcüğünün latincesi oikonomos, oikos (ev) ve nemein (yönetim) sözcüklerinin bileşiminden oluşur. (ç.n.)

ve mülkiyetin yeniden bölünmesi demek olan *communion* ve *communication* arasındaki muğlak sınırdadır[13]. *Cemaat* (*Community*) derken, yakın zamanlarda yok oldu diye hep yası tutulan karşı ütopyacı bir topluluğu değil, tekilliklerin, başkalıklarının ortak olması düşüncesini kastediyorum.[14] Bu cemaata doğru dönerken, demokrasi kendi imkânsızlığından, tutku aşırılığını içkin bir temsiliyete oturtmaya zorlamanın imkânsızlığından kendi deneyimini yaratır.

Daha tuhaf modern durum ise *alışkanlığın özlülüğü* ve simetrik olarak *geleneğin ansızınlığı*, bir geçmiş, bir tarz, bir kökün tamamen tercihi özelliğidir. Burada, olumsallıkla şematik bir dengeleme arzusu arasındaki çelişkiyle, otorite ile yönetimin keyfiyeti arasındaki uyumsuzlukla karşı karşıyayız. Bu boş aralıkta gerilimler oluşur ve dengelenir, özgürlük açık ve üretken kalır, gelenek seçilebilir ya da icat olunabilir. Mistik bir mezheptaşlık içinde tekilliklerin iletişimini hızlandırarak cemaate organik bir içerik bahşetmek, cemaatin onu önceleyen herhangi bir öz olmaksızın ulaştığı tekilliklerin kökeni olan dağıtımı kaldırmak anlamına gelir.

Cemaat geçmişe ya da geleceğe dair bir efsane değildir; *efsanenin kesintiye uğraması*, yeni tekilliklerin sonsuz doğumuna yer açan gaipliktir. Ütopyanın uzak oluşu ve gerçekleşmesinin imkânsızlığı, dolayımsız uyuma yol açmadığı taktirde deneyimin çoğulluğunun güvencesidir.[15] *Nomos*'un aksine, *demos* katı yerelleşme efsanesine demir atmaz; ütopyayı, totalize eden bir yo-

---

[13] Asıl olarak Hıristiyanlıkta mezhep, aynı dinsel inançlara sahip bir topluluk ya da ona üye olma anlamının yanı sıra söyleşme, sohbet etme, düşünce, fikir ve duygu alışverişi gibi anlamlar da yüklenen *communion* sözcüğü ile iletişim anlamına gelen *communication* sözcüğü, tıpkı yakın ilişki içinde oldukları, yer yer topluluk yer yer cemaat diye çevrilen *community* gibi aynı "*commune*" kökünden gelir. (ç.n.)

[14] Nancy'nin önerdiği tanımlar için bkz. *La Communautée désoeuvrée*, 2-3 Bölümler, özelikle 33-35, 256 ve takip eden sayfalar.

[15] Bkz. agy., 117-118, 132-41, 145-54, 177-78.

ğunlaşmanın bahanesi yapmama koşuluyla, kendi özgün ufkunda ağırlayabilir. *Demos,* yeryüzünün, kök salmanın ve ayrılığın düzenli dengesiyle değil, denizin ve göğün nihilizmiyle, düşselliğin kargaşası ve eşikten içeri girmenin ve karşılamanın cömertliğiyle simgelenir. Demokrasi, sınırlar ve sonuçlar tanrısı Terminus değil, sürgün edilmiş geçişler ve başlangıçlar tanrısı Janus simgesi üzerinde yükselir.

Demek ki demokrasinin iç yüzünde, vatandaşlık seküler efsane biçimleri içinde şekillenemez: demokratik değer ve hakkın sağlamlığı. Bunun yerine, vatandaşlık hakkın, yani soyut bir hukukun üstünlüğünün ve eşitliğinin kırılması, zorunlu bir birlik içine sıkıştırmadan bir uyum alanı içinde farkların taşkın saldırısını zaptededen asgari hak engelinin yaratılması üzerinde temellenir. Eğer vatandaşlık, herhangi bir resmileştirmeden önce, yaşayan bir kent anlamına geliyorsa, kurumsal terimlere indirgenmeden deneyimlenmeli ve karşısına çıkıp onu yeniden tanımlayan yaşam biçimlerine geri götürülmelidir. İşte bu tam da aşırı muntazam düzenin çatışkılarını kızıştırarak değil de özgürlük alanlarının ve ihtiyaçların karşılanmasını kolaylaştırarak, temsili olmayan bir tanınma talep ederek kurumlardan firar edenlerin kentidir.

Bu anlamda, hukuki bir kavram olmanın ötesinde, vatandaşlık çoğul bir yaşam tarzı, ışığın açısına bağlı olarak değişebilen, farklılıklardan oluşan bütün bir uyumluluk gösteren bir mozaiktir. Mistik bir toplumsallıkta, temsili kaynaşmanın sınırları içinde gerçekleşen iletişim, gerçekten de eşitlik ve özgürlüğün esrarengiz eki, demokrasi oyunun oynandığı zemin olan *kardeşlik*tir. Bu, Bataille'ın duygu, kahkaha ve gözyaşının ansızınlığında egemenliğin kendi kendine çözülen öznelere dair anlayışındaki gibi, söylemin nesneleştirilmesi yoluyla dolayımlanmamış iletişim özneleri arasındaki

bir kardeşliktir.[16] Bu kardeşlik, bir araya getirilemez "ötekiler" olarak işlev gören, ama temellerine kök bile salmamış, imkânsız bir cemaatin üyeleri olan "benzerlikle" karşılıklıdır. Bireyin kendini işte "toplumsal" ve devlette "siyasal" olarak temsili bir şekilde tanımasını takip eden ilişki böyle bir şeydir.

Rimbaud'nun "Ben bir ötekidir [Je est un autre]" sözü, dışarısı açısından, kendisi olmayan ve bir toprağa, bir ırka, bir ideolojiye *ait olmayan*, kendisi dışındaki bir öznenin eşitsizliği ile karşılaşıldığında söylenmiştir. Böylesi bir indirgenmiş toplumsallık, Simone Weil'in putperestliğini defettiği "mükemmel hayvana" artık uymaz. Aslında, o toplumsallık, hem üretilen ve derhal tüketilen gelenek hem de gerçekleşen ve şimdinin sürekliliğinde geri çekilen ya da olası ufkun ötesine püskürtülen ütopya olma yönündeki efsanevi potansiyelinden sökülmüştür.

Ayrıcalıksız sınıfları, farkın fiili yıkıcılığından feragat karşılığında, güvenceli bir cemaat kurgusuna entegre edebilmek için idari olarak yasallık dağıtan sosyal hukuk devletinin, hukukun üstünlüğünün getirdiği vatandaş-birey tamamen farklı bir anlam üstlenir. Yasal hak ve emeği birbirine bağlayan ideolojinin çöküşü, yeni bir disiplin seviyesinde, somut durumları göz önüne alma uğruna evrenselci yasamanın terk edilmesinin tekillik için hiçbir açılım sağlamayacağı şekilde telafi edilir. Bunun yerine, daha iyi performans, verimlilik ve yüksek rekabet düzeyi elde etmek için üretim aşamasında işçileri parçalara ayıran aynı mantık içinde, vatandaş ve onun denetiminin tanımının yayılması ile karşı karşıyayız.[17]

---

[16] Bkz. Georges Bataille, *La Souveraineté*, *Ouvres completes* içinde, cilt 8 (Paris: Gallimard, 1976), 243-456.

[17] Parçalanmış bir toplumsallığın yeniden birleşmesi farazi olarak, bir yanda (rekabetçi iletişimin belli bir biçimi olan) rekabetçi gerilimin

Refah Devleti ya da sosyal devlette siyasal sözleşme ücret sözleşmesinin ötesindeymiş gibi düşünülür ve dolayısıyla farklı destek dereceleriyle telafi edilen gerçek teslimiyetin yeniden üretimini güvence altına alır. Refah modelinin mali ve finansal kriziyle beraber destek daha az geçerli olduğunda ve aynı zamanda yeni tipolojiler (AIDS'liler, tedaviyi kabul edip etmemesine bağlı olarak uyuşturucu kullananlar, reşit olmayanlar ya da zayıflar, göçmenler; ölen yaşlılar ya da doğmamış embriyolar vs.) için yeni bir yasal-ahlaki sorumluluğun kurulması gerektiğinde, talebin süzgeçten geçirilmesi daha katı hale gelir. Özneler ahlaki özneler olarak, herhangi bir insani saygının ve tekilliğin dışında yeniden başıboş bir şekilde devletten koruma bekleyen köktenci fantezilerle şüpheli bir yakınlık içinde, yeniden ayırt edilirler.[18]

Vatandaşlığın, halihazırda varolan yetki hakları alanının genişletmesini ve yeni haklar yaratılmasını birleştiren, tedbirlerin ve yetkilerin (tüketilebilir mallar ve bunlara erişme yönündeki meşru talep) bir toplamına indirgenmesi; zorunlu hizmet yerine gönüllü hizmete öncelik veren, ayrımcılık ve benzerlik

---

kendisi ve öte yanda tüm vatandaşlığı, katı bir içkinlik tanımı yoluyla kendine özgü bir şekilde idare eden yanıltıcı bir bürokratik doku tarafından sağlanır. Bu ilk özellik için bkz. Lorenzo Cillario, *L'uomo di vetro' nel lavoro organizzato* (Bolonya: Editoriale Mongolfiera, 1990). Bu, gelişmiş sibernetik gözetimin çalışanları nasıl sadece makinenin bir uzantısına indirgemediğini değil, aynı zamanda makine karşısında saydamlaştırdığını ve böylelikle ruhsal ve sinirsel parçalanmayı rekabetçi verimlilik unsuru olarak kullanarak aynı kişinin parçaları arasında bir işbölümü yarattığını anlatan ilham verici bir metindir.

[18] Bürokratik mantık tarafından yaratılan ve yönetilen güvencesiz kimliklerin kuruluşu temsiliyeti alıp götürmez; aksine bu piyasa rejimlerinde toplumsal görünürlüğü ve sözleşme gücünü varsayar. Bkz. Massimo De Carolis, "Liberta di abiatare un mondo senza abitudini," *Luogo comune*, no. 1 (Kasım 1990): 36-37.

veya asimilasyon baskılarına karşı farkı savunan "kusurlu" vakaların ortaya çıkışını yeterince asimile etmez.[19] "Üçte ikinin toplumu" ve "çoğunluk sınıfı" gibi anlaşılmaz kategoriler; rezil "geçilmez alanlar" olgusunu, polis ve pazarın mantığına açıkça karşı gelen ve her şeyin ötesinde maddi ve sembolik düzeyde tanınma ve meşruluk isteyen davranış ya da bölgeleri tekrar kurumsal bir çerçeveye sokma yönündeki girişimlerdir.

Öte yandan, güncel yasal tartışmalarda, hem liberal hak kavramını hem de farkları koruyan, piyasanın ve eşit haklar mantığının dışında tanınma ihtiyaçlarını karşılayan sosyal devlet mantığını aşan, yeni bir dizi güvence ortaya çıkmaktadır. Bu, kurumsal temsiliyet dışında doğan ve potansiyel olarak ona dışsal kalan durumları siyasal bir dil içinde şekillendirme sorunudur. Bu durumların tartışılabilirlikleri, tam da en radikal taleplerin her zaman siyasal çıkarlar sisteminin dışında kalmasından ve yine de belli bir zaman içinde o sistemi lağvetme yönünde gerçek bir niyet olmamasından kaynaklanır.[20] Üstelik karmaşık toplumların

[19] Bkz. Ralf Dahrendorf, *The Modern Social Conflict: An Essay on the Politics of Liberty* (Berkeley: University of California Press, 1988), özellikle 1-3 bölümler. Yetkiler arasında anayasal olarak garanti altına alınmış ve yalnızca bir toplumun üyesi olma sayesinde sahip olunan kategorik hakların yanı sıra (bunlara göre daha değişebilir ve feshedilebilir olsa da) piyasaya ve her şeyden öte net bir ücrete ya da asgari gelir seviyesine ve barınma güvencesine ulaşma hakları vardır. Tedbirler ise, tüketim malların yanı sıra "refah" tanımına giren maddi ve maddi olmayan unsurlardır (hizmetler, eğitim, bilgi vs.). Bunların bileşimi, liberal siyasetin en yüksek sayıda insana ulaşacak şekilde artmasını hedeflediği yaşam fırsatları çeşitlemelerini üretir. Dahrendorf, yalnızca kurumsal hakların genişlemesi siyaseti içinde kavranamaz olan ayrılma ve gettolaşma olgularını tam olarak anlamaz ve onaylamaz.

[20] Bkz. Massimo Ilardi, der. *La citta senza luoghi* (Cenova: Costa ve Nolan, 1990) içindeki makalelerle özellikle de Marco Grispigni, "'Qualcosa di travolente': I conflitti impolitici," 93-118. Grispigni büyük kentlerdeki çatışkıların içinde, şaşırtıcı derecede hem köklülük

esneklikleri; gündelik hayatta yüzeye çıkan gerilimleri, herhangi bir iktidarı ele geçirme fikrini boşa çıkaran "sahte" bir değişimle sıradanlaştırarak, ortadan kaldırmaya yarar.

Bu apolitik durum, bu siyaset dışılık, toplumsal parçalanma sayesinde oluşan şiddetli çatışmayla ilişkilidir. Yani bu durum ifadesini, kalıcı sıçramaları ya da sürekli örgütlü tortuları olmayan, şiddetli ama öz hareketlerde bulur. Étienne Balibar'ın olağan kurumsal planlamaların aşırılığına benzettiği "vasıfsız" "abartılı" vatandaşlık bile kesintililik izi taşır. Böylesi bir nefes darlığına ve kolektif tutkuların "sahteliğine" ancak alışabiliriz.

Demokrasinin iç ve dış yüzü arasındaki -açık ve kurumsal bir cemaat içinde çözülemez olan- gerilim gündelik deneyimi, siyasetin sahte biçimlerini kuşatır. Söylenemez olan onu saran evrenlerde birikir, sessizlikte değil. Bu nedenle, alternatif sosyal devlet modelleri önemsiz değildir ve hâlâ başıboş olduğu kadar keyfi bir şekilde tözsel hakikat dayatmalarına, çoğunluk tarafından demokratik olarak desteklense de değerlerin devlet adına zorla dayatılmasına karşı vatandaşların özgürlüğünü koruyan asgari bir ceza hukukunun kıymeti vardır.[21] Farklar,

---

hem de uzlaşılabilirliğin paradoksal biçimde bir arada bulunuşunu tartışır. Ütopyanın terk edilmesi uzlaşmaları kolaylaştırır ve siyasal dolayıma bir kayıtsızlık üretir. "Geleceksizlik" siyaseti, hafızanın kaybı, ve tek bir mesele etrafında çıkar gruplarının oluşumu burada inandırıcı bir bütünsel birlik oluşturur. Hirschmann'ın deyimiyle, piyasanın kategorilerinin hakim olduğu ve tedbirlerin yetkilerden daha ilginç göründüğü bir toplumsal mantığa göre çözüm itiraza üstün gelir. Yasal düzlemde, Hans Kelsen'in eserinde kimi zaman, öz-yönetimi hukuka dahil etmenin ve böylelikle norm yaratma sürecine dışsal bir kuruluş sunmanın bir örneğini bulmak mümkün. Araçsal hukuk ile dönüşlü hukuk arasındaki karşıtlık için bkz. G. Bronzi "Il vocabolario dei diritti e il gergo dei movimenti," *Luogo comune*, sayı 1 (Kasım 1990): 56.

[21] Luigi Ferrajoli şöyle der: "Evrensel oy hakkı siyasal zaferinden sonra demokrasinin genişlemesi, sadece kararların 'kim' tarafından ve 'nasıl' alındığının resmi olarak demokratikleştiği siyasal-olmayan merkezlerin çoğalmasıyla değil, daha ziyade henüz yeni yaşam haklarının ve

aslında, varoluşsal alanla bağlantılarından dolayı kendilerinin bir azınlık içinde konumlandırılmalarına izin vermezler. Farklar ancak hukukun ahlaki olarak üstbelirlenmediği ve hukuka riayet etme ya da belli bir yaşam tarzına uyma yolunda ahlaki bir zorunluluk olmadığı yerde –yani çatışma ve muhalefetin basitçe hoşgörü nedeniyle değil, hukukun yorumlanma mekanizmasının kendisi ve yasanın oluşumu, değişen normlar ve yerleşik fikirlerin sonucu olarak sürekli bir meşruluğun çözülmesi süreci olması nedeniyle, meşrulaştırıldığı yerde- kendilerine yer bulabilirler.

Kendi kendisi üzerine veya ya ortak iyinin ya da üretici güçlerin temsilcisi bir *auctoritas*[22] adına temellendirilmemiş tözsel olmayan kurallar -başka bir deyişle, ontolojik ya da etik değer iddiası olmaksızın kolaylıkla karşı konulamaz ya da değiştirilemez kurallar- oldukça adil bir şekilde gelir ve özgürlük dağıtarak, heterojen yaşam biçimlerini koordine etmeye en uygun şeylerdir. Wittgenstein bunların faydalı ağdalılığından yeterince bahsetmişti; her olağanüstü hal kanunu sistemi daha da katılaştırma riskini taşır. Özgürlük iyiliğe ve uyuma itimat etmezken, iktidar her zaman diğerlerini mutlu etme iddiasındadır. Bataille'ın anlam yoksunluğu hakkı, Weil'in bahsettiği "en önemli ve en çok gözardı edilen" ihtiyacın (kök salma ihtiyacı, anlamın koşulu olarak zorunluluk ve adalete sadakâtle bağlılık) belirli karşıtıdır.[23]

---

yeni sivil özgürlüklerin ele alınmasıyla beraber daha fazla etkinliğin teminatı için uygun tekniklerin korunması adına benimsenen ve tüm güçlere –demokratik ve bürokratik, kamusal ve özel– dayatılan yapısal ve işlevsel bağların genişlemesiyle oluşacaktır." Luigi Ferrajoli, *Diritto e ragione: teoria del garantismo penale* (Roma: Laterza, 1989), 906–7.

[22] [Lat.] Otorite, yetke. (ç.n.)

[23] Simone Weil'in fiziksel emeğin kabulünün, ölümün kabulünden sonra gündelik ölüm biçimi ve iyi düzenlenmiş bir toplumsal hayatın tinsel merkezi olan itaat meziyetinin en mükemmel biçimi olduğu sonucuna vardığı *The Need for Roots* (New York: Putnam, 1952) kitabının ikinci kısmının başlangıcına bakınız.

Ait olma kültü -tinde ya da bir bölgede kök salma hali- kesinti sırasında, sonlanma sürecine sekte vuran mitin nostaljisini bıkıp usanmadan yeniden üretir:

Geri Çekilme ve İltica

Aristoteles'ten Hegel'e ve hatta Lacan'a Batı'nın önde gelen düşünürleri, hukuk ve yaşamla, kentin soyut ve somutuyla uğraşırken temel bir referans noktası olarak sürekli Sofokles'in *Antigone*'una geri dönmüşlerdir.[24] Lacan, Creon'un pozitif hukuka sıkı bağlılığı ile Antigone'un yüreğin yazılı olmayan yasalarına bağlılığını karşı karşıya getiren bilindik yorumdan uzaklaşır. Bundan uzaklaşmasındaki neden, buyurucu *Wunsch*[25]'ta, o ehlileştirilemeyen arzuda, her öznenin tekilliğini evrensel olarak belirleyen olası tek kategorik buyruğu tanımlamaktır. Dolayısıyla insani bir sahtelik olarak dışarıda bırakılan, Aristotelesçi ya da faydacı geleneği takip ederek eylemi İyiye doğru yönlendirmenin mümkün olabileceği fikridir. Eylemlerin yöneldiği son, ya da daha doğrusu öznenin çevresinde dolanıp durduğu son; Şey, yani her arzunun başvurduğu Varlığın boşluğudur. Doğal arzunun hukukun yasaklayıcı negatifliğine bir karşıtlığı- ki bu pozitif olacaktır- mümkün değildir. Yoksa hâlâ nihai amacın yerinden, etkileyici nedeninkine, artık bir varış noktası değil, bilinçaltı bir kaynağa, ilk masumiyetin psikanalitik bir kopyasına nakledilmiş olan yüce bir İyi ile uğraşıyor olurduk.

---

[24] Lacan'ın *Antigone* referansı için *Ethique de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1986) kitabının son iki kısma (özellikle 19., 20. ve 21. bölümlere) bkz. Benim bu metin üzerine yorumum G. Bottiroli'nin, "Il desiderio di Antigone: La psicoanalisi come pensiero extra-morale," *Il piccolo Hans*, sayı 63 (Sonbahar 1989) metnine dayanır

[25] *Wunsch*: Lacan'da bu kavram ihtiyaç ile talep arasında bir konuma sahiptir. Lacan'a göre ihtiyaç ile talep arasında doldurulması imkânsız bir boşluk vardı; arzu tam bu boşluğa yerleşir.(ç.n.)

Ancak Lacan türsel bir antropolojik kötümserlik içinde bile değildir; çünkü aslında ona göre tek ahlaki ilke kişinin kendi arzularına karşı sadık ve samimi olmasıyken, bu ilkeye ihanet ise yegâne hatadır. İnsan ne iyi ne de kötüdür, insan arzu oyunu tarafından zapt edilmiş ve kendini stratejik olarak o oyunun içinde yönlendirmek mecburiyetindeki bir yaratıktır. Creon ve Antigone katı ilkelere eşit derecede bağlıdır; karşıtlıklarında "ilk ölüme" razı değildirler, ya düşmanın bedeninin tamamen imhasını (Creon) ya da canlı canlı gömülme biçiminde tüyler ürpertici bir kendi kendini imhayı (Antigone) arzularlar. Antigone, erkek kardeşine karşı (Creon'a yüklenen ceza gibi) adil sınırın *-ektos atas* - ötesinde bir sadakatle, mutlak ölüm arzusu adına hareket eder.

Lacan, *Dasein*'ın tarihselliği ve aldatıcı gündelik sıradanlığın içinde yayılımı üzerine Heideggerci düşünceyi yeniden formüle etmiş ve böylelikle Heidegger'in hem özgün olanın tercih edilebilirliğini hem de bunun özgün olmayanla değiştirebilirliğini koruduğu muğlaklığı çözmeyi sağlamıştır. Heidegger'deki (ölüme doğru olma) kararı, kendi tekrarlı olanaklarına kederli bir bağlılığı kurmuştur. Özgün tarihselliğin zamansallığı; güncelliğin çözülüşü, sıradanlığın *"orada"*lığının sorumsuzlaştırıcılığına alışamamadır. Lacancı yeni formülasyon, Eros ve (tekrar baskısı olan) Thanatos'un dahil olduğu oyunda arzunun içine sadakati yerleştirir ve maskelemekle maskesini kaldırmak arasındaki değişimi somutlaştırır; her iki terimin de özgünlük iddiası tam bir sabitlemedir.

Bu sabitlik (tam karşıtı öznenin stratejik plastikliği olan) yine de ayrılığını koruyan, arzu ve hukuku bir araya getirir. Aslında mala dayalı düzen, her şeyi sarsan iktidarın doğuşudur; kişinin tasarrufunda malların olması diğerlerini onlardan mahrum bırakma ve kendininkini arzuya karşı *savunma* (Fransızca'daki *defendre* sözcüğünün her iki anlamıyla: "savunmak" ve "engel olmak") hakkı anlamına gelir. İskender'den Hitler'e, Hitler'den "reel sosyalizme"

muzafferlerin ilk kaygısı, egemen uygulamaları bastırarak faydacı uygulamaları geliştirmektir. Muzafferlerin girişi, özsel olan tarafından takip edilen özgürleşme üzerine bulanık bir söylemdir: Çalışmaya devam et, en ufak arzuyu belli etme ihtimalini düşünme bile. Malların hizmetindeki iktidarın ahlakı şu şekilde işler: " Arzular söz konusu olduğunda bugün git yarın gel, onlar bekleyebilir."[26] Herkesin saadetiyle ilgilenen, şehrin ve muhtemelen tüm gezegenin ortak çıkarlarına göre dostla düşmanı ayırt eden Creon'un rolü budur.

Psikanaliz etiği -Kantçı etik ve paradoksal bir şekilde karşıtı olan de Sade'ınki dışında makul yegâne etik- aksine şu soruya dayanır: İçinde yer alan tutkuya uygun bir şekilde davrandın mı? Bu soru, sorunun ucunu tamamen açık bırakır. Öte yandan, tanımı gereği siyasetin alanı olan olanaklı olan, insanların bu soru ile neyi harekete geçirdiklerini bilmedikleri gerçeğine dayanmaz mı?[27]

Antigone'un hayırseverliğinin radikal bir yıkıcı özelliği vardır; onun bu hayırseverliği, hukukun katılığından faydalanarak, suçun geçerliliğini (iki kardeş Oedipus'un lanetli çocuklarıdır) himaye eden mutlak bir bireyselliktir. Birbirine dayanak oluşturan her iki aşırı uç arasında aslında siyasetin yeri yoktur, ama herhangi bir yırtıcı iktidar iddiasına şans tanınır. Dışardan gelen bu aşırı çağrı iktidarın ve malların hükümranlığının meşruiyetini bozmaz, ama daha ılımlı ve etkili bir konumda onu düzenler; bu olağanüstü durumun aşırılıklarından sonra tekrar işe gidilir, eskisinden daha da iyi bir şekilde.

Varoluşun "toplumsal" ve "doğal" öğeleri arasında mitleştirilmiş bir karşıtlığı verili kabul ettiğimizde, yeni bir siyasal

---

[26] Bkz. Lacan, *Éthique de la psychanalyse*, 269-70, 363. Arendt'in sözleriyle, tiranlar, eylemin yerine çalışma ve işi getirerek vatandaşları kamusal alandan dışlamak ister. Bkz. *The Human Condition*, 160.

[27] Bkz. Lacan, agy., 272.

model aramak daha da zorlaşır. Uzak köklerinden bu yana ona eşlik eden bu ayartılma, apolitik olanın üzerine çöker. Radikal dışsallık, kendi çözülüşünün ve çıkarılışının sınırında yükselir; ama bu potansiyelin iktidarla bileşimi, iktidarın huzur içinde işlemesini sağlayarak ikircikli bir durum ortaya koyar.

"Kendi haline bırakma" stratejisi iki olasılığı içerir: anarşi alternatifi ve serbest piyasa alternatifi (ikincisi doğa yasalarının kendiliğinden işleyişinin toplumsal bir uzantısıdır). Daha on sekizinci yüzyılın sonlarında en koyu serbest piyasa ekonomisi taraftarları, mükemmel piyasanın devlet kurumlarının dağılmasına yol açacağı yönündeki ütopya açısından, siyasal anarşizm ile kesiştiler. Doğa düzeni burjuva düzeninin doğallığı haline geldi ve tahakküm güçleri kendilerini, siyasetin tarafsızlaştırıldığı iki model olarak, Liberal Parti İngiltere'sinde ticaret ve tartışma özgürlüğü, fizyokrat Fransa'da ise aydınlanmış idari despotluk içinde eritmeyi düşlediler.

Modern apolitiklik, dünyanın gidişatında rol almaz. Aksine, kendini bundan çıkarmaya çalışır. Kötülükten geri çekilerek tamamen içsel bir özgürlüğün bildik çeşitlemeleri ortaya çıkar: kanunu tanımayı reddedenlerin münzevi püritanlıkları ve sefahatları. Seçilmişlerin şehrin kanunlarından ellerini çekmeleri, itibar kaybetmiş ve zayıflatılmış da olsa, kanunların genel işlerliğini sürdürmesine izin verir ve doğrusu bu durum sessiz bir kabulleniş biçiminde kanunları ya ihlal etmek ya da göz ardı etmek için kanunlara ihtiyaç duymanın kendisini göze alır.

Tüm bunlardan kesin bir kopuş zordur. Tek taraflı basitleştirmeler, Antigone'un insanlık dışı sadakati ve Creon'daki hukukun soyut üstünlüğü gibi birbirlerini felce uğratarak birbirine karşı dururlar. Yirminci yüzyılın bir yanda etik ya da ekonomik doğalcılık ile öte yanda planlama arasındaki gidip gelmesi, bu alternatifin kitle toplumu ile bağdaşmamasını gözler önüne serer. Hem öznelliği hem de toplumsal bir aradalığı kuran kuralların yapay ve olumsal doğasının fark edilmesi,

yasa ile tutku arasındaki alternatifi yıkıcı bir karşı karşıya geliş yerine iyi bir stratejik tamamlayıcılığa göre düzenlemeyi, bunun dışında çelişkili olacak perspektiflerin birleşimini sağlar.

Vatandaşlıkta öncelik olması gereken şey, bütünsel bir temsiliyet içinde oluşmuş hakların katılığından ziyade, heterojen sistemler arasında iletişim için arayüzeylerin, yüzleşmekten feragat etmeden farklılıkları koruyan yönergelerin ve zenginliğin asgari bir yeniden dağıtımının varlığıdır. Sosyal devletin krizinden ve kitlesel göçlerin etkilerinden uzaklaşan otoriter olmayan bir hat bulmanın tek yolu budur. Burada halihazırda "barbarlar" tarafından istila edilmiş ve işgal edilenlerin iktisadi ve medeni standartları altında pek uzun yaşayamayacak yabancı işgalciler ve içerdeki hainler tarafından kuşatılmış bir şehrin vatandaşından söz ediyoruz. Aksine, içerdeki barbarların çeşitliliği ve göçmenlerin etkinlikleri halen gücü hissedilen (ve yavaş yavaş boş bir kabuğa dönüşen) yasalar altında kârlı bir şekilde işletilmektedir. Farkların kamusal olarak düzenlenmesinden doğacağı umut edilen uyumlulukları tartışmaktan çok, biçimlendirilebilir ya da sabit olmayan bir düzen alanı olarak, işgal edilmiş metropolün yeni toplumsal düzeninin temsil edilemezliği üzerinde ısrar etmek faydalıdır. Bu aşamada firar ve saklanma stratejileri entegrasyondan daha ilginçtir ve her iki durumun çelişkili bileşimi ise daha da ilginçtir. Diğerleriyle karşılaştırıldığında (eşit olmamasına rağmen) daha aşağıda olmadan insan nasıl kendisi kalır, yaşamsal alanların bağımsızlığı ile kolektif dayanışmayı -Spinoza'nın kavramlarıyla söylersek, tekil olanın arzusu (*cupiditas*) ile çokluğun (*multitudo*) gücü[28]- nasıl uzlaştırmalı ve yine de yığınlara özgü antagonist üretken boyutu nasıl korumalı?

---

[28] Burada Antoni Negri'nin *The Savage Anomaly* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993) kitabındaki Spinoza okumasını takip ediyorum, özellikle de s. 187-98. [*Yaban Kuraldışılık*, çev.: Eylem Canaslan, Otonom

Açık bir şekilde, çokluğun, yığınların ve kolektifin, "doğal" ya da "politik" olandan ayrı bir şekilde tasavvur edilen bir "toplumsal"ı anıştıramayacağı gerçeğine gözlerimizi kapatamayız. Doğa durumu ile toplum durumu arasındaki karşıtlığın yalnızca yöntemsel bir kurgudan ibaret olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, toplumsal olan doğanın (pozitif ya da negatif) aşaması olarak, soyuta göre somut olarak politik devlet içinde kuvvetlenir. "Doğayı" kutsal yasallıktan yoksun ve "politik" olanı da temsilcilikten öksüz bırakan temelin ortadan kalkışı; sahneye muzaffer girişine eşlik eden özgünlük, doğrudanlık ve ifade özelliklerini kaybeden toplumsalı çürütür. Toplumsalın kökleşmiş yapaylığı daha on dokuzuncu yüzyılda gayet açıktı (örneğin Baudelaire'i düşünün). Büyük ve güçlü antagonist sınıflar; toplumsalın bu temel ifade özelliğinin, yani toplumun tümünün ya da önde gelen kesimlerinden birinin, Fransız Devrimi'nin siyasal ve hukuki evrenselciliğiyle, insanlığın düşmeye bırakılan kurtuluş bayrağını yeniden kaldıracağı yanılsamasının son tezahürüydü. Hem devletin hem de toplumun zorunlu olarak çökmesi, ampirik gerçekliklerini yitirdikleri anlamına gelmez. Temel iddiası, özgünlük ve etiklik tartışması ortadan kalkar; sonuçta söz konusu olan yine Creon'a karşı Antigone'dur.

Yine de toplumsal olan; parçalanmış ve heterojen yaşam biçimlerinin, cemaatin gölgelerinin ampirik havuzu olarak kalır. Vatandaşlık tartışması bu iki yönün iç içe geçmesini yansıtır. Bireysel çekilme ile kolektif çıkış, keyfi aralar ile sistemin belirleyici noktalarında gerçekleşecek kopuş arasındaki farkta, sınırlı ve temellendirilemez olsa da öne çıkmaya başlayan bir öz ilkesi fantastik olarak işlemeye devam eder.

Yay., 2005]. Negri'nin çözümlemesinin gücü, modern toplumun pozitifliğini tek yönlü bir şekilde çokluğa teslim etmesine ve dolayısıyla devletin soyutu dayatmasına karşı tabandan kurucu ve devrimci bir hareket olanağına dayanır.

Tarihinin karışıklık yaratan tüm muğlaklığı ile *toplumsal* terimi çekilmekte olan birey ile üretim tarzı, nesnel koşulların birey üzerindeki etkileri arasındaki (kalma ve gitmedeki, kalkış ve varıştaki) temas noktasına işaret eder gibidir. Bu, bireyin özgürlüğü için hem bir engel hem de dayanak noktasıdır. Ücretli kölelikten iş biçiminin kendisinden, zorla dayatılmasından, eşdeğerinden ve soyutluğundan özgürleşmiş bir etkinliğe geçişi hayal edebildiğimiz takdirde, bu her şeyin ötesinde çekilmenin kendini gerçekleştireceği nesnel biçimlere dair bir sorudur. "Toplumsal olan" düzen ile özgürlük, biçim ile temsiliyet, soyut etkililiği ile somutun indirgenemezliği arasındaki karşıtlığı örter, ama sonuçta ortaya çıkan aporia[29]; komünikasyon (iletişim) ve komünyon (mezhep, birlik) kavramları arasında komünite (cemaat, topluluk) kavramının oluşturulmasında gördüğümüz gibi kavramların uygun bir şekilde karılması ile azaltılabilir. Burada hümanizm eleştirisini üretim tarzlarının ekonomist bir okumasının reddi, yani teknolojinin "nesnel" zemininde doğal bireyin izdüşümü şeklindeki bir toplumsal kurgusunun reddi ile bir araya getirebiliriz.

Temsiliyet Düzeni Hakkında Bir Anekdot

Berlin Duvarı'ndan artakalanlar ve Prinz-Albrecht-Strasse üzerindeki Gestapo karargâhlarının işkence odalarının kalıntılarına bakan Berlin Martin Gropius-Bau'da yer alan Alman Yahudileri Müzesi'nde zulümlerin özeti niteliğinde bir görüntü asılıdır. En son ceza kanunu, Alman topraklarındaki tüm Yahudilerin demiryolu istasyonlarındaki ısıtmalı bekleme odalarında beklemelerini yasaklayan Ocak 1945 tarihli kararnameydi. Doğal olarak o zamanlar

[29] Yunanca'da çıkmaz yol anlamına gelen bu sözcük, Antik Yunan Felsefesi'nde aşılması güç bir çelişki ya da paradoks, bu durum karşısında duyulan şaşkınlık ve bunu çözme çabası anlamında kullanılır. (ç.n.)

Almanya'da ne yaşayan Yahudi kalmıştı ne de ısınmak için kömür ya da işler halde demiryolu istasyonu vardı. Yine de devlet kararname ile hayali olarak bir zulüm senaryosunu yeniden kurgulamıştır, sonsuz bir işkence için yasal olarak kurbanları ve cellatları yeniden canlandırmıştır. İnsanı dehşete düşüren, kararnamenin zalimliğinden daha çok buradaki ahmaklıktır. Burada tahakkümün asıl özüne, dışlama mantığının bu dışlamayı somut olarak gerçekleştirmenin ötesinde de baki kaldığı bürokrasinin kılı kırk yaran münasebetsizliğine davet ediliriz. Sofokles'in Creon'u ya da de Sade'ın karakterlerinin kurbanları için "ikinci bir ölüm"ü isteme yönündeki karanlık saplantıları, burada metafizik bir korku saçmalığına yol açar. Bununla birlikte Nazilerin farkı yok etmeyi isteyen sapkınlıkları[30], farkı göz ardı eden ve böylelikle zenginin de fakirin de köprü altlarında uyumasını engelleyen gülünç ve anlamsız liberal konum gibi temsiliyet mantığının bir parçasıdır. Böylesi bir saf araçlara putperestçe tapınma, somut siyasal rejimler üzerinde değişen etkileri ile iktidar ya da paraya gönderme yapar.[31]

Tersi şekilde, agnostiklerin dünyevi kötülükten uzaklaşmalarının seküler dengi olan siyasetten geri çekilmek, ilkesel olarak esnek özneleştirme stratejileri ve sivil özgürlükler adına farklılıkların özdeşleştirilmesi yoluyla yeniden bütünleştirilen bir dizi kısmi çekilmenin sınırıdır. Apolitik olan, potansiyellerinin her şeyi saran iktidar içinde emilmesi ile tekilliklerinin temsiliyetçi yabancılaşmaya karşı direnişi arasındaki ikileme sıkışmıştır.

---

[30] Bu, devlet içinde milliyetçilik ve ırkçılığın sembiyozuna dayandırılır. Etienne Balibar, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (Londra: Verso, 1991) kitabındaki makalelerde bu ilişki üzerine gayet iyi durmuştur [*Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, çev.: Nazlı Ökten, İletişim Yay., 1995].

[31] "İktidar saf araçtır. Bu nedenle tüm idrak edemeyenler için en yüksek amaçtır." Simone Weil, *Cahiers*, c. 3 (Paris: Plon, 1974). 123.

Bu tür değişimler toplumsallaşma dinamikleri, çokluğun değişen kuruluşu ile daha da büyür. Çokluğu kurumlarda temsil etmeye dönük her girişim –Rousseau'nun şeffaf cemaatinden sosyal refah devletindeki düzenlenmiş mutluluk ve kaynaklar pazarına, "kendiliğinden" serbest pazar uyumundan "geçiş" niteliğindeki proletarya diktatörlüğüne dek- başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Kurucu bir gücün homojen öznesi bile kolaylıkla tespit edilemez (kendiliğindenlik miti dışında). Bunun yerine bireysel ve grupsal farkların özgürce açığa çıkmasını ve böylelikle kapitalist üretim tarzının disiplinci ve hiyerarşik mekanizmalarının çözülüşünü güvence altına alan bir kurallar ağını hayal edebiliriz. Minimum baskıcı bir hukukla eşzamanlı olarak geniş hakların sunulduğu usulen bir demokrasi modeli, emek ya da devletle uğraşma konusunda isteksiz kesimler için radikal bir otonomi için bir depo görevi görür. Politik olan, onları ifade etme ya da yaratma beklentisi içinde olmadan toplumsal süreçler için bir alan tanır. Gönüllü toplumsal paktlar kümesine (emeğin merkeziliğinin politik karşılıkları, oy kullanma ve para arasındaki toplumsal bağın temsili) değil, Marx'ın "genel zekâ" dediği şeyi içeren yaşam biçimlerine dayanan *temsili olmayan demokrasi* deneylerine bu noktada daha hevesle girişilebilir. Bunlar sabit kümeler, varolan romantik cemaatlar ya da sistematik sömürgeleştirmeye önsel yaşamsal alanlar olarak değil, tamamen soyut tarafından şekillendirilmiş çoklu ve değişken katılımcıları ile dilsel oyunlar olarak anlaşılmalıdır. Ve aslında bunların kendileri toplumsal bilginin güçlü figürleri, modern teknolojinin ve karmaşanın etkileri ve telaffuzlarıdır.

Bu tür stratejiler her koşulda, devrimci dürtüleri daima, özellikle de başarılı olduğunda hayal kırıcı olan iktidar mekanizmalarına hapsetmiş bir geleneğin aşılmasına işaret eder. Şimdiye dek, aslında işçi hareketlerinin "zaferleri" yenilgilerinden daha çok başarısızlık yaratmıştır. Eğer bu farkı yanlışlamayan bir fark kabulünü içeren müzakereci bir vatandaşlık rejimi mümkünse, ileri toplumların içinde ya da sınırında

yaşayanlar için en çetin meydan okuma muhtemelen budur. Daha az kesin olan bir başka meydan okuma ise dünyanın bunun dışında kalan çoğunluğuna dair olandır.

Kent imgesi fark edilemeyecek kadar dönüşmüştür; şüphesiz hâlâ modernitenin bir metaforu olmasına rağmen kent artık önüne geçilemez bir geleceğin kaotik bir muştusundan ziyade bugünün ifşası, anlamsız ve aşılamaz bir cehennemdir. Gelişmiş dünya ile son ilişkilenmede eksik olan, (tam tersine derin hendekler ve birleşmemiş karışımlar varsayan) şehrin, insanlığın birliğine işaret etme olasılığının yanı sıra 1960'lar açısından zafere doğru giden ve zaferi hak eden alternatif değerleri taşıyan bir "seferberlik"le kuşatıldığı fikridir.

Batılı kent çatışmanın ilk yeri ve gelişmemiş bölgelerdeki özgürleşme hareketlerinin yenilgisi ve "reel" sosyalizm deneyimlerinin başarısızlığından sonra da son çatışkı alanı olmaya devam eder. Artık kent geriye kalan kurtuluş ve devrim durumlarını ve hem Üçüncü Dünya'nın köklü sefaletinin hem de İkinci Dünya'nın değişken sefaletinin fiziksel taşıyıcılığını içerir. Burada çıkış, merkezkaç gücüyle kentin içinden kenarlara doğru ters ama tamamlayıcı bir yöndedir. Dahası bu mecazi bir çıkış değil, bir dünyadan ötekine gerçekten maddi bir geçiştir. İki melez simetrik hareketin karşılaşması, bir yanda dayanışma ve eski değerlerin kaybı, öte yanda etnik kök kazıma ve gettolaşma, çokuluslu ve çok kültürlü bir toplumu mahvedebilecek bir karışımdır. Böylesi amorf bir çatışma durumunu yaratıcılığa çevirmek için tek şansımız, tüm toplumu, içinde hiyerarşilerin oluştuğu ve kenarlarında ise daha az bütünleştirilebilir yaşam biçimlerinin parçalandığı üretken olmayan iş disiplininden çıkarmakta yatar.

KAVRAM SÖZLÜKÇESİ

Çıkış (*esodo*): Bu terim kısmen, kutsal kitapta bahsi geçen, Yahudilerin firavunun ordusundan kaçmak için çölde yaptıkları yolculuğa gönderme yapar. Ancak çıkış, "işin reddi"nin kapitalist toplumsal ilişkilerin bütününe yayılması, genel bir ret ve çekilme stratejisi olarak daha iyi anlaşılabilir. Toplumsal komuta yapılarıyla doğrudan karşıtlık değil, geri çekilme yoluyla savaşılır. Bu yüzden çıkış, genellikle çelişki içinde kilitlenmiş olan iki antagonistin statik bir aynı yansımasında olduğu gibi en sonunda birbirlerine benzedikleri, diyalektik politik biçimlere bir alternatif olarak düşünülmelidir. Diyalektik politika olumsuzlamaları kurar, ancak çıkış eksilme yoluyla işler. O halde devlet, başından aldığı büyük bir darbeyle değil, destek araçlarının içinin boşaltılması ve kitlesel bir geri çekilişle altının oyulmasıyla parçalanacaktır. Ancak önemli olan, bu geri çekilme politikasının eşzamanlı olarak yeni bir toplum kurmasıdır. O halde bu çıkışı, hem toplumsal düzeni reddeden hem de bir alternatif kuran,

kurucu bir ayrılış ya da bağlılık gösterilen bir geri çekiliş olarak düşünebiliriz. Paolo Virno bu kitaptaki "Virtüözlük ve Devrim: Çıkışın Politik Teorisi" adlı makalesinde çıkışın geniş bir analizini sunar.

Genel zekâ (*intelleto generale*): Bu terim, Marx tarafından terimin İngilizcesiyle yapılan tek bir referanstan alınmıştır. (Bkz. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, çev. Martin Nicolaus [New York: Random House, 1973], 706.) Marx, bu terimi belli bir tarihsel dönemde bir toplumun genel toplumsal bilgisini ya da kolektif zekâsını anlatmak için kullanır. Dolayısıyla sabit sermaye, daha özel olarak "zeki" makineler insanlarla beraber bu genel zekâyı taşıyabilir. Belli üretim işlerini (örneğin, Piramitler için dev taşları taşımak gibi) yerine getirmek için kolektif beden gücünün gerekli olması gibi, kolektif entelektüel güç de üretimde doğrudan kullanılır. Üstelik, enformasyon teknolojileri ve sibernetik makineler üretim araçları olarak önemli hale geldikçe genel zekâ toplumsal üretimin sadece doğrudan değil, aynı zamanda temel gücü haline gelmiştir.

İktidar-Güç (*potere, potenza*): İngilizce'deki *power* terimi, İtalyanca'da *potenza* ve *potere* olmak üzere iki farklı anlama gelir (Bu ayrım kabaca, Fransızca'daki *puissance* ve *pouvoir*, Almanca'daki *Macht* ve *Vermögen* ile Latince'deki *potentia* ve *potestas* arasındaki ayrımlara karşılık gelir). *Potenza* çoğunlukla, gücün ve kuvvetin merkezsizleştirilmiş, kitlesel bir kavranışının yanı sıra, potansiyelliğin içerimlerini çağrıştırır. Öte yandan, *Potere* zaten yapılanmış ve merkezileştirilmiş bir kapasitenin, çoğunlukla devlet gibi bir kurumsal aracın kudretine ve otoritesine gönderme yapar. Metin içinde, kimi durumlarda karışıklığı önleyebilmek adına İngilizce'de *potenza*'nın "potansiyellik", *potere*'nin ise "egemen iktidar" olarak çevirisine sadık

kalındı. Bazen ise orijinal metnin içinde verili olduğu takdirde İtalyan orijinalleri ile birlikte kullanıldı.

İşin reddi (*rifuto di lavaro*): İşin reddi, İtalya'da 1960'lardaki radikal işçi gruplarından başlayıp sonrasında 1970'lerin toplumsal hareketleri boyunca yayılan popüler bir slogandı. Bu slogan temel olarak, sosyalist geleneğin damarlarına işlemiş olan işin yüceltilmesi olgusuna karşıtlığıyla anlaşılmalı (örneğin ülkesinin şerefi için pek çok adamın işini yapan mitsel Sovyet madencisi Stachanov'u düşünün). Bu işçiler için, komünizm *işin* özgürleştirilmesinin bir türü değil, daha ziyade *işten* özgürleşme anlamına geliyordu. Kapitalizmin yıkılışı aynı zamanda işçinin *işçi olarak* (olumlanmasını değil) yok edilmesini içerir. İşin reddi, bir kimsenin yaratıcı ve üretken güçlerinin inkâr edilmesiyle karıştırılmamalıdır. Bu daha ziyade üretim ilişkilerini yapılandıran ve bu güçleri sınırlayarak çarpıtan kapitalist komutanın reddidir. O halde bu ret aynı zamanda, kapitalist üretim ilişkilerinin dışındaki kendi üretici güçlerimizin ya da yaratıcı kapasitelerimizin olumlanmasıdır. Bu kavramın klasik kaynaklarından biri, Mario Tronti'nin "Autonomia: Post-political Politics" (özel sayı) *Semiotext(e)*, no.3 (1980) içinde "The Strategy of Refusal" adlı makalesidir. ["Ret Stratejisi", *Conatus Çeviri Dergisi*, Sayı 4 Temmuz-Ekim, 2005]

Kendini değerli kılma (*autovalorizazione*): Marx kapitalist değerlenmeyi *(valorization)* emek sürecinde sermayenin artı değer yaratma süreci olarak anlar. "Eğer emek süreci, kapitalist tarafından emek gücü için ödenen değerin tam olarak eşit karşılığıyla değiştirildiği bir noktanın ötesine taşınmazsa, bu sadece değer yaratma sürecidir; ama eğer bu noktanın ötesine doğru devam ettirilirse, bu artık *bir değerlenme* sürecine dönüşür." (*Kapital 1.cilt*) Dolayısıyla *değerlenme* sürecini tanımlayan şey, artı emek ve onun yarattığı değerdir. *Değerlenme* aynı zamanda daha genel bir anlamda, üretimde ve

artı değerin elde edilmesinde temellenen, değerin bütün bir toplumsal yapısına gönderme yapar. Tersine *kendini değerli kılma* (*Grundrisse*'de geçer) artı değerin üretimine değil; üretken topluluğun kolektif ihtiyaçları ve arzularına dayanan, alternatif bir toplumsal değer yapısına gönderme yapar. İtalya'da bu kavram, yerel ve topluluk temelli toplumsal örgütlenme biçimleri ve kapitalist üretim ilişkileri ve devlet kontrolünden göreceli olarak bağımsız refah pratiklerini anlatmak için kullanıldı. *Kendini değerli kılma* aynı zamanda, daha felsefi bir çerçeve içinde, kapitalist toplum içinde ve ona karşı olarak alternatif ve otonom kolektif bir öznelliği kuran toplumsal süreçler olarak da anlaşılabilir. Bkz. Antonio Negri, *Marx Beyond Marx* (New York: Autonomedia, 1984) [*Marx ötesi Marx*, çev. Münevver Çelik, Otonom Yay., yayına hazırlanıyor.]

Kitlesel entelektüellik (*intelletualità di massa*): Bu terim toplum içinde yatay biçimde uzanan kolektif zekâyı ve birikmiş entelektüel güçleri anlatır. Nüfus içinde belli bir gruba ya da kategoriye değil (örneğin entelektüeller), şu ya da bu dereceye kadar bütün bir nüfusu tanımlayan entelektüel bir niteliğe gönderme yapar. Entelektüellik bireyle sınırlı bir olgu ya da eğitimli entelektüellerin kapalı çemberi değildir, toplumsal birikime dayanan ve ortaklığa dayalı kolektif süreçlerle ilerleyen kitlesel bir olgudur. Gramsci bütün insanların entelektüel olduğunu, ama herkesin toplum içinde entelektüellerin işlevine sahip olmadığını söyler. Bugün teknik-bilimsel bilgi ve pratikler yaşamın bütün alanlarını daha fazla kaplayacak derecede yayılıyor. Sermaye Gramsci'nin öngörüsünden ders çıkarttı ve bunu kullandı. Post-Fordist işgücü giderek kolektif zekâsı ve kitlesel entelektüelliği temelinde üretiyor.

Kurucu iktidar (*potere constituente*): Bu terim, sürekli olarak hukuki ve politik çerçeveler yaratan ve canlandıran bir iktidar biçimine gönderme yapar. Bu iktidarın daima açık süreçleri, kurulu iktidarın statik ve kapalı karakteri ile karşılaştırılmalıdır. Kurucu iktidarın devrimci dinamiğinin kendisi bir cumhuriyetin kuruluşudur, devrimci güçler kapandığında ya da kurulu bir çerçevenin yönetimi altına girdiğinde kurucu uğrak da geçer. Bu kavramın Makyavel'den başlayarak modern politik devrimler boyunca devam eden geniş bir çözümlemesi için bkz. Antonio Negri, *Constituent Power* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999) [*Ayaklanmalar: Kurucu İktidar ve Modern Devlet,* Otonom Yay., yayına hazırlanıyor]

Maddi olmayan emek (*lavaro immateriale*): Kapitalist toplumdaki metalar daha az maddi, yani daha çok kültürel, enformasyonel ya da bilgi bileşenleriyle ya da hizmet ve bakım nitelikleriyle ayırt edilir hale geldi. Bu metaları üreten emek de buna uygun olarak değişti. Dolayısıyla maddi olmayan emek metanın enformasyonel, kültürel ve duygulanımsal unsurlarını üreten emek olarak anlaşılabilir. Yeni emek biçimlerinin, bu terimin içermeye çalıştığı temel özelliklerinden biri; emeğin değerlenmenin kapitalist şeması içinde ölçümünün giderek zorlaşmasıdır. Başka bir deyişle, emek zamanın ölçülmesi daha zordur ve iş dışındaki zamandan daha az farksızdır. Bu anlamda bugün üretilen değerin büyük kısmı esas üretim sürecinin dışında, iş dışındaki alandaki etkinliklerden kaynaklanır. Kavramın daha geniş bir çözümlemesi için bkz. Maurizio Lazzarato'nun bu kitap içindeki yazısı, "Maddi Olmayan Emek".

Dizin

A

Agamben,G. 6, 319, 322, 329, 348
Alfa Romeo otomobil fabrikası 48, 70, 171
Althusser, L. 20
antagonizma 22, 35, 94, 106, 270, 275, 276, 277, 280, 285
Antigone 189, 358, 359, 360, 361, 363
Arendt, H. 56, 289, 292, 293, 294, 313, 314, 315, 316, 329, 330, 332, 333, 337, 341, 344, 347, 349, 360
aşırılık 324

B

Bakhtin, M. 245, 246
Balibar, E. 356, 365
Bataille, G. 141, 323, 350, 352, 353, 357
Baudelaire, C. 117, 363
Benjamin, W. 117, 242, 309, 322, 325, 347
Berardi, F. (Bifo) 22
Berlinguer, E. 62
Beveridge, W. H. 166
biçimsel boyunduruk 277
biyo-politika 323
Blanchot, M. 340, 345
Bologna 103

C

Cassa per il Mezzogiorno (Güney için fon) 168
Cillario, L. 354
cinsel farklılık 188 *ayrıca bkz.* yeniden üretim emeği, cinsiyetçi işbölümü
cinsiyetçi işbölümü 192, 195, 198, 205
Cobas (*Comitati di base*) 70-72
Cocco, G. 205
Cumhuriyet 299, 301, 304, 307, 308, 310, 311, 313, 315

Ç

çekilme 301, 303, 304, 310 *ayrıca bkz.* çıkış
çevrecilik 69
çıkış 216, 298, 299, 302, 304, 310, 312, 315 *tanımı için bkz.* 369
çokluk 304, 305, 306, 326

D

Dahrendorf, R. 57, 200, 355
Dante, A. 326
Demokratik Sol Parti 60, 75, 184, 195

Descartes, R. 137, 143, 342
devlet 21, 22, 26, 27 *ayrıca bkz.* Refah devleti
direnme hakkı 69, 313
Diyojen 149
duygulanımsal emek 27, 373

E

emek *için bkz.* otonom emek, maddi olmayan emek, iş-dışı, işin reddi, yeniden üretim emeği
entelektüel emek 228, 233, 237, 245, 246
ev içi emek 192, 193, 195, 197, 207 *ayrıca bkz.* yeniden üretim emeği

F

faşistler 37, 43
federalizm 76, 184 *ayrıca bkz.* Kuzey Ligleri
feminizm 194, 201
Fiat otomobil fabrikası 23, 49, 61-63, 121, 175, 179, 210- 213
FIOM metal işçileri 211
Fordizm 55, 171, 236, 237, 256, 257 *ayrıca bkz.* post-Fordizm
Forza Italia 76, 77
Foucault, M. 11, 323
Freud, S. 151, 187

G

genel zekâ 22, 27, 126-128, 135, 228, 289, 294, 295, 298, 301, 308, 309, 326, 327, *tanımı için bkz.* 370
gerçek boyunduruk 260, 268, 270, 277, 280, 282, 285
göçmen 74, 172, 335
Gorz, A. 57, 97, 196, 199
Gould, G. 291, 296
güç (*potenza*) 320, 324, *tanımı için bkz.* 370
Güney İtalya 176

H

halk 304, 330, 331, 337, 341 *ayrıca bkz.* çokluk
Halkçı Parti 75
Hegel, G. W. F. 137, 143, 260, 358
Heidegger, M. 15, 117, 134, 150, 359
Hernes, H. M. 191, 192, 204
Hesiod 220
Hıristiyan Demokratlar 54, 64, 75 *ayrıca bkz.* tarihsel uzlaşma
Hill, C. 190
Hirschman, A. O. 301
Hobbes, T. 297, 299-301, 304, 307, 308, 315, 316

İ

iktidar (*potere*) 320, 322 *tanımı için bkz.* 370
iş-dışı 56-58, 125, 185
İşçilerin Otonomisi 33, 41
işçi sınıfı 11, 35, 61, 80, 86, 87, 90, 91, 96, 98, 100, 102-104, 209, 210, 212, 215, 216, 252-258, 267, 269, 270
işin reddi 22, 27, 87, 91, 92, 95, 100, 101, 105, 169, 184 *tanımı için bkz.* 371
itaatsizlik 58, 299, 300, 303
İtalyan Komünist Partisi 20, 35, 36, 38, 195
İtalyan Sosyalist Partisi 65, 66, 75, 77

J

Jameson,F. 25

K

Kant, I. 341
kapitalist komuta 257, 263, 265, 268, 273
Kelsen, H. 356
kendiliğinden indirim hareketi 42, 43
kendini değerli kılma 23, 99-101, 104-106, 228 *tanımı için bkz.* 371

Keynes, J. M. 21, 166, 257
Keynesçilik 178, 255, 256
kinizm 24, 25, 114, 125, 129, 141, 148
kitlesel entelektüellik 27, 228, 229 *tanımı için bkz.* 372
kitlesel işçi 254, 256-258, 260-263, 271, 272, 274, 276, 280
Kızıl Tugaylar 22, 37, 38, 47, 48, 49, 65
komünist devrim 35
komünizm 21, 28, 85, 270, 277, 280, 284, 371
kökler ve köksüzleştirme 209, 210, 212, 215, 345
kurucu iktidar 26, 348, 366, *tanımı için bkz.* 373
Kuzey Ligleri 206

L

Lega Nord 75, 76 *ayrıca bkz.* Kuzey Ligleri
Leibniz, G. W. 115, 134, 137, 342, 343
Lenin, V. 20, 196, 256, 299
Lipietz, A. 166, 178
Luhmann, N. 68

M

maddi olmayan emek 22, 60, 71, 227, 228, 232-234, 236, 237, 240, 243-246 *tanımı için bkz.* 373
Mafya 165, 168, 170, 171, 172, 175, 176, 177, 182, 183
Marksizm 5, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 91, 93, 95, 97, 99, 101, 103, 105, 107, 109, 273
Marx 19, 24, 27, 28, 63, 64, 88, 89, 92, 99, 100, 122, 123, 125-127, 136, 217, 218, 228, 254, 260, 267, 270, 276, 277, 281, 289-291, 293, 295, 298, 302, 349, 366, 370, 371
Moro, A. 22, 48, 49, 65
mucize 176, 315, 316

N

Nancy, J. 340, 347, 348, 351
Negri, A. 2, 6, 21, 51, 99-101, 251, 362, 371, 373
Neo-liberalizm 56, 58, 59

O

Oidipus miti 187, 188
oportünizm 118, 119, 122-125, 130-133, 143-161
otonomi 20, 64, 84, 89, 103, 129, 197, 230, 277, 310, 366
otonom emek 11, 64

Otonomist Marksizm 79-84, 86, 87, 92, 100, 101

Ö

öznellik 41, 137, 170, 179, 230, 240, 241
örnek 299, 308

P

Partizan Eylem Grupları (GAP) 37, 38
Panter Öğrenci Hareketi 71, 72
Platon 220
post-Fordist işçiler 55, 67, 69, 70, 74, 76
post-Fordizm 55, 236, 237
postmodernizm 276
post-Taylorizm 237, 238, 241, 242
pozitif ayrımcılık 194

R

reel sosyalizm 40, 282
Refah devleti 165, 166, 176, 177, 182, 191, 197, 206, 267
Rousseau, J. 299, 342, 366

S

Sartre, J. P. 151
Schmitt, C. 299, 307, 310, 311, 316, 348
Simmel, G. 245, 246
sınıf bileşimi 82, 83, 103, 259, 280, 285
sınıf bilinci 270, 279
Sol, geleneksel ya da tarihsel 55, 59, 60, 62, 79, 124, 141, 180, 184
sovyetler 307, 308
Sovyetler Birliği 54, 251
soyut emek 263, 265, 270, 273
Spinoza, B. 2, 316, 349, 362

T

Tarihsel Uzlaşma 45, 47, 50, 54
Taylorizm 118, 176, 234, 238-240
terörizm 48, 50
toplumsal işçi 93, 274, 276, 280
toplumsal ortaklık 122, 296, 305
toplum merkezleri 69, 70
Tronti, M. 21, 100, 371
Turing'in makinesi 217

U

ulus-devlet 330, 334

Ü

ücretli emek 12, 27, 51, 59, 63, 123, 193, 194, 199, 204, 236, 291, 344

V

vatandaşlık 76, 149, 203, 334, 335, 349, 352, 356, 367
virtüözlük 291, 293, 294, 298, 304, 314

W

Walzer, M. 216
Wittgenstein, L. 14, 357
workfare 200

Y

yaygın fabrika 93, 232, 258
yeniden üretim emeği 193, 196, 199, 201-203, 205, 208
Yeni Sol 84

PAOLO VIRNO

MICHAEL HARDT

ANTONIO NEGRI

HARRY CLEAVER

MASSIMO DE CAROLIS

CARLO VERCELLONE

ALISA DEL RE

MARCO REVELLI

FRANCO PIPERNO

MAURIZIO LAZZARATO

GIORGIO AGAMBEN

AUGUSTO ILLUMINATI

Marx'ın zamanında devrimci düşünce üç eksene dayanıyordu: Alman felsefesi, İngiliz iktisadı ve Fransız siyaseti. Günümüzde, eğer aynı Avro-Amerikan çerçevenin içinde kalarak söyleyecek olursak, devrimci düşüncenin ekseninin Fransız felsefesi, Amerikan iktisadı ve İtalyan siyasetine doğru kaydığından söz edebiliriz. Bu, İtalyan devrimci hareketinin yakın geçmişte başarılarla dolu bir tarihi olduğu anlamına gelmez. Doğrusu, bu hareketin başarısızlıkları on dokuzuncu yüzyılda Fransız proletaryasının yaşadığı yenilgiler kadar muazzamdır. Ben daha ziyade, günümüz için devrimci bir pratiği kavramada bize yardımcı olacak yeni siyasal düşünme biçimlerini deneyimlemek için bir tür laboratuvar teşkil ettiği için İtalyan devrimci siyasetini bir model olarak görüyorum. Bu anlamda, bu kitaptaki makaleler sadece yakın dönem İtalya tarihinin maddi koşullar ve siyasal iklim açısından ayrıksılığını değil, aynı zamanda ortak bir küresel ekonomik ve siyasal duruma doğru yaşanan örtüşmeyi gösterir. Bu İtalyan yazarlar yeni dünya düzenine devrimci deneyim ve arzu zenginliği getirirler. İtalyan Laboratuvarı artık coğrafi bir yere değil, virtüel bir umut uzamına ve herhangi bir yerde aktüel olabilecek bir potansiyele işaret eder; hatta şimdi artık hepimizin önünde duran, devrim deneyiminin spesifik bir kipine işaret eder.

-Michael Hardt

ISBN 975-6058-01-0
9 789756 056011

SKB 889084 UMY

otonom